الإعجاز القانوني في القرآن الكريم



دكتور

علی الباز

الإعجـاز القـانـونـي

في

القـرآن الكـريـم

دكتور

على البــاز

الإعجاز القانوني
في
القرآن الكريم

رقم الإيداع: ٢٠١١\٤٢٠٦
الترقيم الدولي: ٨-٣٠-٥٢٦٤-٩٧٧
أغسطس ٢٠١١

بسم الله الرحمن الرحيم

" ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة
كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء
تؤتى أُكُلها كل حين بإذن ربها ، ويضرب الله
الأمثال للناس لعلهم يتذكرون" [١].

صدق الله العظيم ،،،

(1) سورة إبراهيم الآيتان ٢٤ ، ٢٥ .

الإهداء

إلــى أبــي،

وإلــى أمــي

يـرحـمـهـمـا الـلـه

وإلـى ذكـراهـمـا العـطـرة..

التي ظلَّت تُظِلُّني بحنانـهـمـا ..

وبـبـركـتـهـمـا

"علي"

في البدء كانت كلمة

عندما لاحت لي فكرة كتابة هذه الدراسة – اخترت لها في ذهني – عنوان "الإعجاز القانوني في القرآن الكريم" ولكنني وأثناء البحث في جوانبها ومجالاتها المختلفة، أدركت مدى اتساع موضوع هذا الإعجاز القرآني، وعمقه، وامتداد مداه – كالأفق إلى ما لا نهاية – ، وأدركت مدى تواضع قدرة الإنسان عن الإحاطة حتى بفيض من فيض من هذا الإعجاز الإلهي ، وتمنيت أن تتكاتف جهود المفكرين ، للإسهام في الكشف عن هذا الإعجاز .

وأني لأتذكر – بعد أن انتهيت من كتابة هذه الدراسة – أتذكر بيتين من الشعر .. كتبتهما في ديوان من دواويني من الشعرية منذ سنوات طويلة ، أقول فيهما:

مُصيبتي أنّني مِنْ قَبْلُ – يُنْبِئُني
قَلبي .. بِدَرْبي ويَجْلُو سِترَ ما فيهِ!
لكننّي .. رغم مُرَّ العُمْرِ .. أرشُفُه
لكنني .. رغم ما في الدرْبِ.. أمشيه !

أذكر هذين البيتين الآن.. وأنا أعرف – منذ الآن – ما قد تلاقيه دراستي هذه "الإعجاز القانوني في القرآن الكريم" من "البعض" ، ومن "بعض البعض" ، ومن "البعض الآخر" ، ومن "البعض الأخير" .

فسيقول البعض : تحيّزه لدينه الإسلام أخلّ – أحيانا – بحياده العلمي!

وسيقول "بعض البعض": أبحر في غير بحره ، فماله – وهو طالب علم في "بحر القانون ، وشاعر في بحور الشعر ماله ومال الإبحار في بحار الشريعة، والشريعة لها بَحّارتها العالمين بأغوارها؟

وسيقول البعض الآخر: ما له يفرّق دوما بين النظرية وبين التطبيق وبين الإسلام وبين المسلمين، في عالمنا المعاصر، مُدّعياً الانتصار لوسطية الإسلام، وغامزاً ولامزاً في أحوال المسلمين اليوم!

وسيقول البعض الأخير "اجتهد فاخطأ وأصاب .. ومن منّا مـن لا يخطـئ ولا يصيبُ، فإنْ كان قد أخطأ .. فمن نفسه، وإن كان قد أصاب .. فمن الله ..

وأنا لا أقول ..سوى:

اللهم .. اجعلْ عملي هذا .. خالصاً لوجهك الكريم.. وتقبلّه مني .. واغفر لـي .. اللهم واغفرْ لي – بما قد يكون فيه من صواب – .. ما فيه من خطأ.

علـــي

بسم الله الرحمن الرحيم

الإعجاز القانوني في القرآن الكريم

مقدمة

تتناول الدراسة بعض ما استقر عليه الفكر القانوني من مبادئ قانونية وأسس ومفاهيم – في كافة الفروع القانونية – ومدى تطابق كل ذلك، مع ما اخبرنا به القرآن الكريم، وقبل أن تخطر على قلب بشر، بفترة زمنية طويلة تزيد على الألف وأربعمائة عام.

وُيشكّل ما تقدم إعجازاً للقرآن الكريم في المجال القانوني.

وحيث أن المجال القانوني هو مجال من مجالات العلم، فإن الإعجاز القانوني ، هو إعجاز علمي في القرآن الكريم .

وما دفعنا إلى ارتياد هذا المجال، هو ما لاحظناه من اقتصار الأغلب الأعم من الأبحاث في موضوع الإعجاز العلمي في القرآن الكريم على الجوانب العلمية المادية كالظواهر الطبيعية، وبيان أسرارها التي سبق إليها القرآن، واقتصارها على أمور أخرى كعلاج بعض الأمراض وبعض جوانب النفس البشرية، ــ وهذا أمر مطلوب ومرغوب ــ بينما تناولت بعض الأبحاث الأخرى، دراسة القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مع المقارنة بالشريعة الإسلامية . ولا شك أن تلك الأبحاث الأخيرة التي ارتادت هذا المجال – مجال المقارنة – قد أنارت الطريق أمامي في مجال بحثي هذا.

إلا أننا نعترف – مسبقا – أننا لم نستطع – ولن نستطيع -الإحاطة بكل ما ورد في القرآن الكريم من إعجاز قانوني، وحسبنا أن النص القرآني قد أكد ذلك "ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء[2] فنسأل الله مشيئته النافعة لنا في الإحاطة بشيء من شيء من علمه العظيم.

---

(2) سورة البقرة الآية ٢٥٥ .

– من جانب آخر – فإننا قد نستطيع أن نتحدث بشيء من الإفاضة عن الإعجاز القانوني في القرآن الكريم، في مجال تخصصنا العلمي الدقيق وهو "القانون العام" بمعناه المقتصر على القانون الدستوري والنظم السياسية والقانون الإداري، وعلم الإدارة العامة، والحقوق والحريات العامة، إلا أننا نحسب إننا قد لا نستطيع الإفاضة في البحث – بالقدر ذاته– بالنسبة لبعض فروع القانون الأخرى، مثل القانون التجاري، والمدني، والاقتصادي، والمرافعات.

فلهذه الفروع أهلها الذين هم "أهل الذكر" بالنسبة لها، والقادرون على خوض بحار البحث فيها، بتمكّن وتوسع.

فنسأل الله أن يوفقنا إلى عرض بعض صور الإعجاز القانوني، في القرآن الكريم، بالنسبة لبعض تلك الفروع المختلفة، وندعو – في ذات الوقت – أهل الذكر – أهل العلم في تلك الفروع للإبحار في دراسة الإعجاز القرآني فيها تفصيلا

ونود الإشارة إلى أننا سنعتمد – بالنسبة لتفسير الآيات الكريمات – على المراجع المعتمدة في التفسير.

كما أننا سنحرص– فى دراستنا لموضوع الإعجاز ـ على بيان النصوص القرآنية، وما يرتبط بها من سنة وأحاديث نبوية باعتبار إن الحديث النبوي مفسّر ومُكمّل ومُطبّق للنص القرآني . وأنهما – النص القرآني والحديث النبوي – "وحي يوحى" "وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى* إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى"(٣) " وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ "(٤).

إلا أن ذلك لا يعني أن لا نتناول التفسيرات والتوضيحات الواردة بالسنة النبوية المشرفة، أو نتاج المصادر الأخرى (من إجماع وقياس وغيرها)

---

(3) سورة النجم الآيات ٣–٤.

(4) سورة النحل الآية ٤٤.

وسيكتمل عرض صورة ذلك الإعجاز القرآني بعرض بعض صور تطبيقاته العملية بالدولة الإسلامية، خاصة الدولة الإسلامية الأولي في عهد الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين.

ونود أن نوضح أمرين أولهما: ردّاً على ما قد يتبادر إلى ذهن البعض من ظنون مفادها، أن كاتب هذه السطور "مسلم"، وأنه قد ينحاز عاطفيا في بحثه – شاء أم لم يشأ – إلى دينه، وكتابه المقدس.

ونردّ على مثل تلك الظنون، بطمأنة أصحابها، إلى أن كاتب هذه السطور – كذلك –" باحث علمي"، يعرف جيداً أصول البحث العلمي، الذي يقوم – أول ما يقوم – على "الموضوعية" المطلقة، بكل ما تتضمنه من تجرد وحيادٍ علميين.وانه قد التزم بذلك في مؤلفاته العلمية العديدة لسنوات طويلة سابقة.

كما نود أن نوضح – ثانيا – انه قد يخلط البعض بين ما يحق لنا بحق الفخر به كمسلمين – ونحن نتحدث عن سبق الإسلام (والقرآن خاصة) في إعجازه في المجال القانوني، بتقريره المبادئ العامة للحكم، وتأكيده على الحرية والمساواة والشورى والعدالة .. الخ ، – وبين الواقع في المجتمعات الإسلامية، فثمة فارق – مؤلمٌ ومُرّ – بين النظرية وبين التطبيق!! فلقد سبق الإسلام إلى الشورى والعدالة والحرية ولقد ابتليت كثير من المجتمعات التي تُدعى بالإسلامية وتدّعي أنها إسلامية ، ابتليت بكل ما لا يمتُّ إلى تلك القيم بصلة !! بل لقد تمادينا، فوصفنا الاستبداد والظلم واللاحرية، بالشورى والعدالة والحرية !!

ولكن ذلك لا يؤثر ولا يُنقص ولا يتعارض مع حقيقة أن الإسلام قد جاء بتلك المبادئ والأسس ، بل وسبق إلى الكشف عنها وإقرارها، وهذا هو الإعجاز الحقيقي ، ولا يضير المبدأ في شيء عدم تطبيقه، أو ادعاء تطبيقه، وصدق الله العظيم إذ أنزل في كتابه الكريم (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا

لا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ) (٥)

وعلى ضوء ما تقدم فإننا سنقسم دراستنا إلى أبواب متتالية، تتناول مفهوم الإعجاز القانوني في القرآن الكريم، ثم تطبيقات لهذا الإعجاز في المجالات القانونية المتعددة، فنبدأ بالإعجاز القانوني في مجالات القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ثم في مجال الحقوق والحريات والواجبات العامة، ثم في مجالات بعض القوانين الأخرى وهي : القانون الدولي ، والقانون الجزائي، ثم في قانون الأحوال الشخصية.

وتنقسم دراستنا هذه إلى الأبواب التالية :-

- الباب الأول: مفهوم الإعجاز القرآني، وطبيعة القاعدة القانونية.
- الباب الثاني: الإعجاز القرآني في مجال القانون الدستوري والأنظمة السياسية.
- الباب الثالث: الإعجاز القرآني في مجال الحقوق والحريات والواجبات العامة.
- الباب الرابع: الإعجاز القرآني في مجال بعض القوانين الأخرى.

ونسأل الله أن يوفقنا في عرض موضوعات هذه الدراسة بأسلوب سهل مُيسّر، وبلغة مناسبة للقارئ المتخصص ، وقريبة ــ في الوقت ذاته ــ من فهم القارئ العادي.

ونسأل الله العظيم، أن يجعل جُهدنا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يعلّمنا ما ينفعنا وأن ينفعنا بما علّمنا، وأن يوفّقنا، فمنه التوفيق، وعليه الاعتماد والتوكُّل، وهو ولِيٌّ كل ذلك والقادر عليه (وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ)(٦) صدق الله العظيم.

---

(5) سورة الصف – الآيتان ٢ ، ٣ .

(6) سورة هود – الآية ٨٨.

الباب الأول

مفهوم الإعجاز، وطبيعة القاعدة القانونية

نود أن نوضح في هذا الباب ما نعنيه بمصطلح الإعجاز القانوني في القرآن الكريم، وأبعاد هذا الإعجاز، كما نود أن نوضح - بإيجاز - معنى القاعدة القانونية وطبيعتها، حتى يتسنى لنا بعد ذلك، أن نتحدث عن صُوَر هذا الإعجاز القرآني القانوني في مجالات القانون وفروعه المختلفة.

ونقسم هذا الباب الأول إلى الفصلين التاليين :

- الفصل الأول: مفهوم الإعجاز القانوني في القرآن الكريم.
- الفصل الثاني: طبيعة القاعدة القانونية.

الفصـــل الأول
مفهـوم الإعجـاز القانـونـي
فـــي
القــرآن الكـريـــم

ماذا يعني "الإعجاز" في دراستنا هذه؟

كما هو معروف فإن المعجزة – لُغة – هي الأمر الخارق للعـادة، ويعنـي الإعجاز القرآني في مجال بحثنا أن القرآن قد سبق البشر في الإتيان بمعارف وأشياء وأحكام وقواعد، لم تكن معروفة للناس والمجتمعات في زمان نـزول آيات القرآن الكريم – أي منذ ما يزيد على ١٤٣٠عاما – بل ولم تكن معروفة أو مكتشفة في الأزمنة السابقة على نزول القرآن الكريم(٧)..

والذي يثبت ويؤكد ذلك الإعجاز للقرآن الكريم، أن الناس فيما بعد – حتـى غير المسلمين والمجتمعات – حتى غير الإسلامية – قد أكـدت صـحة تلـك المعارف والأحكام والقواعد – بل وطبقوا تلك الأحكام والقواعد في مجتمعاتهم وجعلوها أسسا ثابتة وضوابط ملزمـة وحاكمـة ومنظمـة للعلاقـات داخـل المجتمعات، بل ومنظمة للعلاقات بين المجتمعات بعضها البعض .

ولا يُضير القرآن في شيء، أن ينسب البعض من تلك المجتمعات والبعض من الثورات والحركات الإصلاحية التاريخية، أن ينسب البعض اكتـشاف تلـك

---

(7) وكما يقول البعض – بحق– لقد استيقظت أوروبا من سباتها الطويل – في القرن ١١ الميلادي – على رؤية النهضة العلمية الإسلامية الباهرة ، وسرعان ما أخذ كثيرون من شبابها يطلبون معرفتها فرحلوا إلى مدن الأندلس ، يريدون التثقف بعلومها وتعلموا العربية ، وتتلمذوا على علمائها ، وانكبوا على ترجمة نفائسها العلمية والفلسفية إلى اللاتينية وقد أضاءت هذه الترجمات لهم مسالكهم إلى نهضتهم العلمية الحديثة (دكتور شوقي ضيف – عالمية الإسلام -١٩٩٦- ص١٤- دار المعارف – القاهرة ، وانظر دكتور فضل الله محمد سلطح – العولمة السياسية – الطبعة الأولى ٢٠٠٠ ص ٥٠ مكتبة بستان المعرفة – مصر

الأحكام والقواعد لنفسه، وأن يتجاهل هذا البعض المصدر الأول لتلك القواعد، وهو القرآن الكريم بصفة خاصة أو الشريعة الإسلامية (بمصادرها الأخرى) بصفة عامة .

صحيح أن البعض من العلماء الأجانب – خاصة في المجال العلمي- يعترف بفضل العلماء المسلمين الأوائل في هذا المجال، وبأنهم أول من كتب فيه (٨) وصحيح أن العلماء فيما بعد- المسلمين وغير المسلمين - قد بنوا على اللبنات الأولى التي أرساها العلماء المسلمون الأوائل وأضافوا إلى معارفها وطوّروا فيها، ووضعوها موضع التطبيق - إلا انه يبقى بعد ذلك بالنسبة لموضوع بحثنا – الإعجاز القانوني في القرآن الكريم – وهذا هو الإعجاز- ان القرآن الكريم قد انفرد بالسبق – دون منافس – في وضع المبادئ العامة -حينًا - والقواعد التفصيلية - حيناً – التي تنظم العلاقات داخل المجتمعات، أو بينها وبين بعضها البعض.

ويضع الإسلام الأصول والمبادئ العامة التي يمكن أن تقوم على أساسها التشريعات اللازمة - وهو - أي الإسلام – يدلُّ بذلك على اتساعه لشتى الأفكار، ولا يقف في أصوله التشريعية، على لون واحد من التفكير، أو فهم واحد للتشريع (٩).

فبالنسبة للمبادئ العامة ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر مبادئ "الحرية"، "والمساواة"، ألم يتنزل بها القرآن من قبل أن تتخذها الثورة الفرنسية شعاراً لها ؟ فهل نسب أحدٌ فضل السبق للقرآن العظيم؟ أم أننا كنا ومازلنا، كلما ذكرت هذهِ المبادئ، لم نتذكر إلا الثورة الفرنسية وإعلانات حقوق الإنسان

---

(8) تقول "سيجريد هونكة – أن العرب حينما استقروا في الأندلس، مكثوا بها أكثر من ثمانية قرون، نجحوا خلالها في أن يجعلوا اللغة العربية هي لغة العلم والبحث العلمي – راجع دكتور محمد عبدالله دراز – الدين – بحوث ممهده لدراسة تاريخ الأديان ١٩٧٠- ص١٧٥ دار القلم الكويت – وراجع دكتور فضل الله محمد سلطح - العولمة السياسية، الناشر بستان المعرفة – ص٤٩ .

(9) راجع الدكتور مصطفى الشكعه – إسلام بلا مذاهب ص٤٤ وراجع الدكتور نعمان احمد الحبيب - الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري ١٩٩٩ ص ١٤٣ دار الثقافة – عمان.

وينطبق كل ما تقدم على ما يُعرف بالحقوق والحريات جميعها وليس "الحرية والمساواة" فحسب، كما سنوضح فيما بعد.

وبالنسبة للمبادئ العامة أيضا، ألم يسبق القرآن الكريم ما أُطلق عليه فيما بعد "الديمقراطية" عندما نص في آياته على "الشورى" ؟

إذن فقد كان ذلك إعجازاً قانونياً من القرآن الكريم في مجال القانون الدستوري والأنظمة السياسية والحقوق والحريات العامة .

وبالنسبة للأحكام التفصيلية التي تنظم العلاقات الدولية – وهذا ما سنوضحه تفصيلا فيما بعد ، فإننا نتساءل مع المتسائلين :

ألم يسبق القرآن الكريم كلاً من القانون الدولي، والمعاهدات الدولية وقوانين الحرب والسلام المطبقة الآن، والتي تحكم العلاقات بين الدول بما وضعه – أي القرآن – من أحكام منظمة للحرب والسلام وقواعد الحرب، والهدنة، والأسرى، وفدائهم، ومعاملتهم، والحرب الدفاعية والحرب الهجومية، وحماية المدنيين أي (غير المقاتلين)؟

وينطبق ذلك – أي سبق القرآن الكريم بالأحكام التفصيلية المنظمة للعلاقات الاجتماعية – ينطبق على ما يسمى بقانون الأحوال الشخصية والأسرة والزواج والطلاق والنفقة وحضانة الأطفال ورعايتهم .. الخ.

على أننا نودّ أن نوضح أنه ينبغي النظر إلى القرآن الكريم (والسنة النبوية) في هذا المجال القانوني، علي أنهما بمثابة "الدستور" أو القانون الأعلى (طبقا للتعريفات الحالية لمراتب القواعد القانونية) فهو كمشرّع أعلى يوجه المشرّع الأدنى ويلزمه بالأخذ بأحكامه ووضعها موضع التطبيق، وذلك من خلال ما يضعه من أحكام تفصيلية في التشريعات (القوانين واللوائح).

الفصل الثاني
طبيعة القاعدة القانونية
بالمقارنة بالقاعدة القرآنية

القواعد القانونية (المتمثلة في التشريع) هي قواعد عامة مجردة، ملزمة تنظّم وتحكم العلاقات الاجتماعية بمختلف صورها، سواء بين السلطات العامة بعضها البعض، أو بين تلك السلطات والأفراد، أو بين الأفراد بعضهم البعض

وهي تفترق عن القواعد الأدبية أو الأخلاقية، في أنها (أي القواعد القانونية) لها جزاء يحميها تطبقه السلطة العامة على كل من يخالف أحكامها

وتتدرج القواعد القانونية من حيث المرتبة، فيأتي الدستور (القواعد الدستورية) في قمة تلك القواعد القانونية، والقواعد الدستورية هي قواعد تُبيّن نظام الحكم في الدولة، وكيفية تكوين السلطات العامة، واختصاصاتها والعلاقات بينها، وعلاقتها بالأفراد وكذلك الحقوق والحريات العامة في الدولة.
وتأتي القوانين (أو التشريعات الأصلية سواء كانت قوانين أساسية أو عادية) في المرتبة التالية – بعد الدستور – وهي قواعد عامة مجردة ملزمة تسنها السلطة التشريعية، لتنظيم العلاقات في المجتمعات على ضوء القواعد الدستورية .

ثم تأتي التشريعات الفرعية (اللوائح) في المرتبة الأخيرة، ملتزمة بأحكام ما يعلوها من قواعد دستورية وقانونية، واللوائح أيضا قواعد عامة مجردة ملزمة تضعها السلطة التنفيذية، حتى تستطيع أن تتمكن من أداء واجبها في

تنفيذ القوانين (اللوائح التنفيذية) وفي أداء واجبها في حماية النظام العام (لوائح الضبط) أو تنظيم وترتيب المرافق العامة، أو مواجهة الظروف غير العادية (لوائح الضرورة)[١٠].

هذا التدرج القانوني، المتمثل في عُلو القاعدة العليا على القاعدة الأدنى منها، ثم في احترام والتزام القاعدة الدنيا (والأدنى منها) - بالقواعد الأعلى، كل هذا التدرج نجده ماثلا أمامنا في نصوص القرآن الكريم وفي السنة المشرفة، في آيات قرآنية كثيرة وسنه وأحاديث نبوية، وفي تطبيقات عملية متعددة سواء في عهد الرسول (ﷺ) أو في عهد الخلفاء الراشدين خاصة.

ونذكر على سبيل المثال لا الحصر – بعض آيات قرآنية توضح وتؤكد هذا التدرج الذي يبدأ بالنص القرآني، ثم بما يصدر عن الرسول (ﷺ) من قول أو عمل أو تقرير، ثم بالقواعد التي يقررها أولو الأمر(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً)[١١].

فالنص القرآني يأتي في أعلى منزلة ويرتبط به الحديث النبوي (وهو مفسر وموضح ومكمل ومطبق للنص القرآني) والآيات الكريمات توضح ذلك (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) [١٢] (وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى) [١٣] (إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ) [١٤] ثم

---

(10) انظر في طبيعة القواعد القانونية وأنواعها وتدرجها الدكتور عادل الطبطبائي – النظام الدستوري الكويتي الطبعة الرابعة ٢٠٠١ ص١٩ وما بعدها وص٢٥ وما بعدها،وانظر الدكتور علي الباز ، السلطات العامة في النظام الدستوري الكويتي ، ٢٠٠٦ ، لجنة التأليف والتعريف والنشر ، مجلس النشر العلمي ، جامعة الكويت . وغني عن البيان أننا نتحدث هنا عن تدرج القواعد القانونية (المكتوبة) على أن ثمة قواعد قانونية غير مكتوبة (العرف بأنواعه المختلفة) كما تبين أركانها وطبيعة وقوة الدراسات الفقهية التي تزخر بها المؤلفات القانونية المختلفة، كما أن للعرف دوره المعترف به من جانب رجال الفقه الإسلامي في مجالات المعاملات المتعددة شريطة عدم تعارضه مع الشريعة، وقد أقر الرسول ﷺ عند فتحه مكة تلك الأعراف السابقة التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وعلى ذلك سارت الدولة الإسلامية في نظامها القانوني .

(11) سورة النساء الآية٥٩.

(12) سورة النحل الآية٤٤.

(13) سورة النجم الآيتان ٣، ٤.

تأتي أوامر ونواهي أولي الأمر، وهي لا يمكن لها أن تخرج عن المصدرين الأولين (القرآن والسنة) وإلا كانت باطلة غير شرعية، أو خارجة عن المشروعية القانونية، أو غير دستورية (كما يُعبَّر عن هذا الأمر في الفقه القانوني) وأولو الأمر، يقصد بها عند أغلب أهل الفقه الإسلامي أهل الحل والعقد والذين يمثلون الأمة، وهم الولاة والحكام والعلماء ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء والزعماء والذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة[١٥] .

فإذا شبّهنا – ولله المثل الأعلى ولكلامه القرآني ولوحيه لرسوله محمد (ﷺ)– الدستور والقواعد الدستورية في علوها قمة التدرج القانوني، شبهنا الدستور بالقرآن (ويرتبط به الحديث النبوي) وشبهنا القوانين الأساسية بالأحاديث النبوية أو ما يصدر عن الرسول (ﷺ) من قول أو عمل أو تقرير، وشبهنا القوانين أو التشريعات الأصلية، وكذلك القوانين الفرعية (اللوائح) وشبهنا في نهاية تسلسل هذا التدرج القانوني، بما يصدر عن أولي الأمر (أي السلطات العامة) لوضُح جليا، هذا الإعجاز القرآني وهذا السبق القرآني في الآية الكريمة (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ)[١٦]، ولاتّضح هذا الإعجاز القانوني في القرآن الكريم، بما أوجده من تسلسل في القواعد القانونية الملزمة، وفي إلزام كل قاعدة عليا، لكل قاعدة أدنى منها . هذا التسلسل الذي تقوم عليه الدولة القانونية الحديثة، والنظام القانوني الحديث، بما يقرره من تدرج، ومشروعية دستوريه، وشرعية

(14) سورة الأنعام الآية ٥٠ .

(15) راجع د. حازم عبد المتعال الصعيدي النظرية الإسلامية في الدولة مرجع سابق ص٢٨٢ وما بعدها ، ويرى علماء الفقه الإسلامي انه يجب أن تتوفر فيهم أي في أهل الحل والعقد – إلى جانب صفات العلم والمعرفة ، صفات أخرى ذات صبغة أدبية أو أخلاقية كاشتراط "العدالة" راجع أبو الأعلى المودودي– نحو الدستور الإسلامي (معربة طبعة ١٩٥٤) ص٧٧-٨٠ ، وراجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية مقارنه بمبادئ الشريعة الإسلامية – مرجع سابق ص١٧٥.

(16) سورة النساء الآية ٥٩.

قانونية.

إذن فالمشرّع الإسلامي- ونقصد به تحديدا مصدره الأول وهو القرآن الكريم (والسنة المشرفة)، قد أوجد ما يطلق عليه في الدولة الحديثة "مبدأ الشرعية"، أي مبدأ خضوع الدولة للقانون، ذلك أن الأحكام الشرعية (أو القانونية) كما يقول بعض الفقهاء - بحق - والتي جاء بها الوحي في القرآن والسنة ـ هي أحكام صادرة عن سلطة أعلى من سلطات الدولة جميعا، وتلتزم هذه السلطات بالخضوع للأحكام التي يقررها الوحي ؟[١٧]

ولا يقتصر الأمر على هذا التدرج فحسب، بل يمتد إلى نتائجه، وهو يعرف حاليا في الفقه القانوني بمبدأ "دستورية القوانين"، وبمبدأ "شرعية اللوائح"، بما يعنيه كل منهما من التزام الأدنى بالأعلى، وإلا فقد دستوريته أو مشروعيته.

وهذا ما نلمسه جليا في الآية الكريمة (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً)[١٨]، بما يعنيه ذلك من أنه يجب أن تتفق أوامر أولى الأمر (من قوانين أو لوائح) مع القواعد القانونية الأعلى (كلام الله أو كلام الرسول المفسر والمطبق والمكمل له) وأنه عند اختلاف ومخالفة تلك الأوامر من أولي الأمر، مع القواعد العليا (كلام الله وكلام الرسول) فإن تلك القوانين الأدنى (التشريعات الأصلية والفرعية) تُعد باطلة (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْكَافِرُونَ)[١٩].

وهذا ما تؤكده القاعدة الشرعية من أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

---

(17) د .محمد سليم العوا – في النظام السياسي للدولة الإسلامية ـ الطبعة الثانية ١٩٧٨ ص٨ – ونزيد هذا الأمر توضيحا عند الحديث عن الإعجاز القرآني بالنسبة للدولة في المبحث الأول من الفصل الثاني . وأن الدولة الإسلامية الأولى ، كانت أول دولة "قانونية" في التاريخ .

(18) سورة النساء الآية ٥٩.

(19) سورة المائدة الآية ٤٥

يتبقى لنا، أن نشير إلى أن ما يعرف حاليا بخصائص القاعدة القانونية من "عمومية" "وتجريد"، "وإلزام" ، قد سبق إليها الشرع الإسلامي عامة والقرآن الكريم خاصة، في أحكام شرعية كثيرة، ونصوص قرآنية عديدة، ويبدو ذلك الإلزام الحازم – الآمر الناهي – للقاعدة القرآنية (والقاعدة القانونية) في الآية الكريمة (وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)[٢٠].

والقاعدة التي يقررها الشرع الإسلامي تتصف "بالعمومية" ، "والتجريد " فهي تطبق على الجميع "دون تمييز"، ودون تفرقة ودون تمييز لأحد – بعدم سريان القاعدة عليه، وهذا ما يتضح في الحدود الجزائية – كما سنوضح فيما بعد – وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم، حينما استنكر أن يطلب منه أحد الصحابة عدم تطبيق حدّ السرقة على امرأة – مِنْ عِلية القوم – سرقت قائلا له (والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها) ..

وهذا ما يتضح من النصوص القرآنية الكثيرة ومنها (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ)[٢١]، (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) [٢٢].

والخطاب مُوجّه الي العموم وبدون تحديد في الآيات القرآنية التى تتضمن أحكاما ، فالخطاب موجه للناس عامة " يا أيها الناس " أو للمؤمنين عامة " ياأيها المؤمنون) .

ودلائل ومظاهر هذه العمومية والتجريد، والالتزام، سوف تتضح جلية، وتتأكد أصولها الإسلامية، (والقرآنية) عندما نتناول فيما بعد بالشرح مبدأ

(20) سورة الحشر الآية ٧.
(21) سورة المائدة الآية ٤٥.
(22) سورة البقرة الآية ١٧٩.

المساواة، ذلك المبدأ الذي سبق إليه النص القرآني، جميع التشريعات الوضعية وشعارات الثورات التاريخية، ونصوص إعلانات حقوق الإنسان.. من قبل مـــا يزيد على الألف وأربعمائة عام !! .

الإعجاز القانوني
فى القانون الدستوري والأنظمة السياسية

(الكتاب الأول)

الباب الثاني

الإعجاز القرآني

في

مجال القانون الدستوري والأنظمة السياسية

الباب الثاني

الإعجاز القرآني في مجال القانون الدستوري والأنظمة السياسية

من التقسيمات الشهيرة في الفقه القانوني، تقسيم القانون إلى فرعين: قانون عام، وقانون خاص، حيث يختص القانون العام بكل القواعد المرتبطة "بالدولة" والأحداث العامة أو التي تطبق على الدولة، أو التي تكون الدولة ومنظماتها العامة بما لها من سلطة متميزة أحد أطراف العلاقات التي تطبق عليها تلك القواعد، وينقسم القانون العام إلى قسمين رئيسيين: قانون عام خارجي (أي القانون الدولي العام) وقانون عام داخلي، حيث يشمل الأخير: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، والقانون الإداري والقانون أو التشريع المالي، والقانون الجنائي (أو قانون العقوبات) وقانون تحقيق الجنايات) أو (قانون الإجراءات الجنائية)[٢٣].

ويختص القانون الخاص بالأفراد في أوضاعهم وأهمها علاقاتهم التجارية (القانون التجاري) والمدنية (القانون المدني) والإنسانية (الأحوال الشخصية) وغير ذلك .. الخ

وإذا قارنا ذلك بالشرع الإسلامي، فإن التقسيم المعروف في الشريعة الإسلامية – كما يقول البعض[٢٤] – هو تقسيمها إلى قسمين كبيرين هما:

- أولا: أحكام العبادات (كالصلاة والصوم .. الخ) وغير ذلك مما ينظم علاقة الإنسان بربه.
- ثانيا: أحكام المعاملات ويقصد بها في الاصطلاح الشرعي جميع فروع القانون بقسميه الكبيرين – القانون العام، والقانون الخاص.

---

(23) راجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي (يرحمه الله) – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – ١٩٧٤ ص١٨ منشأة المعارف – الإسكندرية.

(24) المرجع السابق ص٢٧.

وغني عن البيان أن الشريعة الإسلامية (ومصدرها الأعلى هو القرآن الكريم)، هي الشريعة الوحيدة – بين الشرائع الكتابية الثلاث – التي احتوت على كل من أحكام العبادات، وعلى أحكام المعاملات بما تعنيه هذه الأخيرة من قواعد وأحكام وضوابط عامة، مجردة، ملزمة) تنظم وتحكم العلاقات الاجتماعية المختلفة، بينما احتوت الشريعتان الأخيرتان على أحكام العبادات فحسب.

وقد تأتي تلك القواعد والأحكام– كما ذكرنا من قبل – في صورة مبادئ عامة، أو تأتي في صورة قواعد تفصيلية منظمة للعلاقات الاجتماعية.

وهذا ما نطلق عليه الجانب القانوني في القرآن الكريم، والذي يعد إعجازاً بكل المقاييس.

فإذا عدنا إلى موضوعنا وهو مجال القانون الدستوري والحريات العامة، فإن هذا المجال (مجال القانون الدستوري) (هو فرع من فروع القانون العام الداخلي) – فهو يتعلق بالدولة، وبنظام الحكم فيها، وتكوين السلطات العامة، واختصاصاتها، وعلاقاتها ببعضها البعض، كما يرتبط (أي القانون الدستوري أو الدستور تحديدا) بالحقوق والحريات العامة، وسنخصص الباب الثالث القادم لدراسة الحقوق والحريات العامة.

وبمناسبة الحديث عن أن القانون الدستوري يتعلق بنظام الحكم في الدولة إنه يلاحظ أن الفقهاء أو غالبيتهم بحق، (وسواء كانوا من أهل القانون، أو أهل الشريعة) قد بينوا أن الإسلام لم يأت بنظام معين من أنظمة الحكم ، إنّما جاء ـــ كما يقول البعض في ميدان الشئون الدستورية (أي المتعلقة بنظام الحكم) "بالمبادئ العامة" الأساسية (مثل مبادئ الشورى والعدالة والحرية والمساواة والتعاون) وذلك دون تعرّض للجزئيات والأساليب وغيرها من الأنظمة الجزئية التفصيلية، التي يبين لنا التاريخ أنها دائمة التغير والتطور

طوعاً لتغيّر وتطور ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية[٢٥] وإن الإسلام- كما يقول بعض الفقه بحق – إنما "جاء في الشئون الدستورية بمبادئ عامة يصحّ أن نتخذ منها عدة دساتير تتفق فيما بينها بصدد "المبادئ العامة" التي تستوحيها وهي التي جاء بها الإسلام ولكنها تختلف فيما بينها بصدد الأساليب والأنظمة والتفصيلات التي تنطوي عليها نصوص تلك الدساتير، والتي تختلف حتما تبعا لاختلاف ظروف الزمان والمكان"[٢٦].

وهذا ما يدعو بعض الفقه لأن يقرر أن تفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية تُركَت أصلا، لكي يختار منها المسلمون ما يوائم العصور المختلفة والظروف المختلفة، فليس في أي من مسائل هذه التفاصيل "نصّ ملزم" يجب على المسلمين إتباعه مهما اختلفت الظروف أو تباعدت الأزمان، وإن اجتهادات الفقهاء في تفاصيل النظام السياسي لا تلزم المسلمين بعد العصور التي صيغت فيها هذه الاجتهادات، ومع استمرار تغير الظروف التي تمر بها المجتمعات المسلمة، مع التسليم بوجود قواعد أو مبادئ عامة تلزم بها الأمة المسلمة وأجهزة الدولة الإسلامية فيما يتعلق بنظامها السياسي[٢٧]، وقد أجمل البعض من كبار رجال الفقه الإسلامي ذلك في عبارة موجزة بليغة هي أن " تفصيل ما لا يتغير، وإجمال ما يتغير، احد الضرورات التي تقضى بها ويتطلبها خلود الشريعة ودوامها، فليس من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم – لتفصيل أحكام الجزئيات التي تقع في حاضرها ومستقبلها فإنها مع كثرتها الناشئة من كثرة التعامل وألوانه متجددة

(25) راجع الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف – رئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق جامعة القاهرة – مصادر التشريع الإسلامي مرنه – مجلة القانون والاقتصاد – عدد ابريل – مايو ١٩٤٥ ص٢٥٣ وراجع الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة – حول الفقه ١٩٥٧ ص٣١٧ ، وراجع الأستاذ الشيخ محمد مصطفى المراغي (شيخ الأزهر السابق – الاجتهاد في الإسلام ص٥١ وراجع في كل ذلك أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي المرجع السابق ص٢٣).

(26) راجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – المرجع السابق ص ٢٤ وراجع للمؤلف نفسه – مبدأ الشورى في الإسلام ١٩٧٢ ص ٥٣ عالم الكتب.

(27) راجع د. محمد سليم العوا – المرجع السابق ص ١٤٣.

بتجدد الزمن وصور الحياة، فلا مناص إذاً من هذا الإجمال والاكتفاء بالقواعد العامة[٢٨].

ونقسم هذا الباب إلى فصول ثلاثة تتحدث في أولها عن الإعجاز القرآنـــي في مجال الدولة والدساتير ونتحدث في ثانيها عن الإعجاز القرآني في مجـــال المبادئ العامة للحكم في الدولة وفى ثالثها عن الاعجاز القانوني فـــي مجـــال الحكومة.

وعلى ضوء كل ما تقدم سوف نستعرض تلك المبادئ العامـــة الأساســـية، التي سبق إلى بيانها القرآن الكريم، والتي تتعلق جميعهـــا بجوانـــب مختلفـــة للقانون الدستوري وكيفية الحكم في الدولة، كما تتعلق تلك المبادئ – من جهة أخرى– بالحريات والحقوق العامة، التي تتضمنها حاليا الدســـاتير والقـــوانين المختلفة .

---

(28) راجع الأستاذ الشيخ محمود شلتوت – الإسلام عقيدة وشريعة – طبعة ١٩٥٩ ص٤١٧.

الفصـــل الأول
الإعجاز القرآني في مجال كلّ من:
الـدولـة والـدسـتـور

ونقسم هذا الفصل إلى مبحثين:-

أولهما عن "الإعجاز القانوني للقرآن في مجال الدولة".

وثانيهما عن "الإعجاز القانوني في مجال الدستور".

المبحث الأول

الإعجاز القانوني للقرآن في مجال الدولة

ما هي الدولة، وما هو مفهومها في الفقه القانوني المعاصر(٢٩)، وهل كان ثمة سبق للقرآن والإسلام في ذلك المجال؟

ويكاد يكون التعريف التقليدي – في الفقه– للدولة هو الذي يجمع أركانها في عبارة أنها جماعة من الناس (الركن البشري أو الشعب) تربطها روابط معينه يعيشون فوق أرض محددة (ركن الإقليم) في ظل سلطة سياسية معينه (ركن السلطة العامة أو السيادة souverainete.

ولكن هل استخدم القرآن الكريم كلمة "الدولة" بمعناها الحالي ؟ الواقع ان القرآن الكريم قد استخدم ألفاظ " قرية " و "قرى" ، وبلدة " ، وبلدا" ، "وبلادا" ، " وقوم" ، و "الملك" ، و"أمة" للتعبير عن معنى الدولة والجماعات المتميزة (٣٠) ، إلا انه لم يستخدم كلمة " دولة " بمعناها المعاصر.

وقد وردت كلمة "دولة" (بضم الياء ومدّ الواو) بمعنى التداول في الآية

(29) راجع في موضوع الدولة وأركانها بالنسبة للفقه القانوني المؤلفات العربية للنظم السياسية – الدكتور ثروت بدوي، النظم السياسية – الجزء الأول – النظرية العامة للنظم السياسية ص٦ وما بعدها الدكتور محسن خليل النظم السياسية والقانون الدستوري الطبعة الثانية منشأة المعارف ١٩٧١ ص٢٠ وما بعدها – الدكتور طعيمة الجرف نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم – دراسة مقارنه – دار النهضة العربية – القاهرة ١٩٧٨ – الدكتور عبدالحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – مرجع سابق ص٣٠ وما بعدها ، المفصل في القانون الدستوري جزء أول طبعة ١٩٥٢ ص٨٢ و ص٢٩٠- وراجع الدكتور داوود الباز – النظم السياسية – الدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية دار النهضة العربية ١٩٩٧-١٩٩٨ ص١٣- وما ذكره عن مفهوم الدولة في الإسلام ص١٧ وما بعدها .

(30) استخدم القرآن الكريم كلمة " قرية" في آيات منها " واضرب لهم مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا (سورة النحل الآية ١١٢) ، و "ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها (سورة النساء الآية ٧٥) واستخدم "الملك في الآية "وآتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما (سورة النساء الآية ٥٤) واستخدم كلمة "بلدة " في الآية " بلدة طيبة ورب غفور (سورة سبأ الآية ١٥) واستخدم لفظ "بلد" في الآية " لا أقسم بهذا البلد ، وأنت حل بهذا البلد" (سورة البلد الآية ١ ، ٢) واستخدم لفظ " قوم فى" واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح (سورة الأعراف الآية ٦٩ " (سورة البلد الآية ١، ٢) واستخدم كلمة "امة " في الآية "كنتم خير أمة أخرجت للناس" (سورة آل عمران الآية ١١٠) .

الكريمة " ما أفاء الله على رسولِه من أهل القرى ، فلله وللرسول ، ولذى القُربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كي لا يكونَ دولةً بين الأغنياء منكم "(٣١) .

ورغم أن القرآن الكريم ، لم يستخدم كلمة "دولة" بذاتها ، إلاّ أنه أشار ـ وبالاسم ـ الي " أقوام " وجماعات قديمة ، وحضارات شهيرة ، كقوم فرعون ، وثمود ، وعاد ، وتبع ، والروم ، وإسرائيل وغيرها " ألم ترَ كيف فعل ربُّك بعاد ، إرمَ ذاتِ العمادِ ، التى لم يُخلَق مثلُها في البلاد، وثمودَ الذين جابوا الصخرَ بالوادِ ، وفرعونَ ذى الأوتاد " (٣٢) ، ثم أسبغ ـ سبحانه ـ فضلاً ما بعده فضل ، على الأمة الإسلامية ، حين وصفها بأنها "كنتم خير أمة اخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر " (٣٣) .

وليس المجال هنا، هو مجال تفصيل الجوانب القانونية المختلفة التي تناولها الفقه القانوني بالدراسات المطولة حول الاعتراف بالدولة، وحول السيادة، وحول الشعب والأمة، والعوامل التي تعمل على نشأة تكوين الأمة على ضوء كل من النظرية الفرنسية، والنظرية الألمانية، والنظريات والمذاهب التى تفسر أصل نشأة الدولة ، مثل المذاهب الثيوقراطية المذاهب الدينية (الحق الإلهي المباشر والحق الإلهي غير المباشر)، والمذاهب الديمقراطية، ونظريات القوة، والعائلة والتطور التاريخي وغير ذلك من الأمور الأخرى.

إلا أنه من المؤكد فكرا وتطبيقا عمليا من خلال دراسة نشأة الدولة الإسلامية، أن الدولة في الإسلام لا يمكن أن يرتد قيامها أو سلطات الحكام فيها إلى أي من النظريات الدينية (الثيوقراطية) وما ساد تطبيقاتها في أوربا (وفرنسا خاصة) في خلال القرن ١٧، لأن هذه الأفكار تمس العقيدة الإسلامية وأسسها.

---

(31) سورة الحشر الآية ٧ .

(32) سورة الفجر الايات ٦ ،٧، ٨ ، ٩ .

(33) سورة آل عمران الاية ١١٠ .

فالدولة في الإسلام ولو أنها تستند إلى الدين (مُمثلاً في الكتاب والسنة بصفة أساسية) فإنها كانت دولة ديمقراطية (أساسها الشورى) وقانونية (وليست استبدادية) يختار الناس فيها حكامهم ويخضع فيها الجميع – دولة وحكاما ومحكومين – لسلطة القانون، وتتدرج فيها القواعد القانونية، ولا تتجمع فيها السلطات في يد واحدة، بل تتوزع بين أيدي السلطات (مبدأ الفصل بين السلطات) ولا قداسة للحكام سواء في اختيارهم أو ممارساتهم لاختصاصاتهم المحددة.

والدولة الديموقراطية – كما يقول بعض علماء المسلمين بحق – لا تتنافى مع الإسلام ، بل ان من يتأمل "جوهر" الديموقراطية يجد أنه من صميم الإسلام [٣٤].

إذن فتفسير النشأة التاريخية للدولة الإسلامية – كما يقول البعض بحق – يختلف كليا عن تفسير النشأة التاريخية للدولة في الغرب. وإذا كانت الدولة في الإسلام دولة دينية – كما يقول هذا الرأى بذلك – فإنها ليست دينية بالمفهوم الغربي، وبالتالي فلا تمنح الحاكم أية سلطة أو قداسة – قليلة أو كثيرة – مما تمنحه إياها النظريات الدينية في الفكر السياسي الغربي[٣٥] .

فالإسلام – كما يقول العلماء الإسلاميون – لا يعرف " الدولة الدينية بالمفهوم الغربي .

بل تنفرد الدولة الإسلامية – كما يقول بعض الفقه بحق – بنشأة خاصة تتميز بها، وتختلف عن كافة النظريات التي تفسر نشأة الدولة – كما اشرنا إليها فيما تقدم – في الفقه الدستوري[٣٦].

---

(34) فجوهر الديموقراطية، ان يختار الناس حكامهم ، وإلا يفرض عليهم حاكم يكرهونه ، وان يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا اخطأ ، أو عزله إذا انحرف، والتى وجد لها البشر صيغاً وأساليب علمية ، مثل الانتخاب والاستفتاء العام وترجيح حكم الأكثرية وتعدد الأحزاب السياسية وحق الأقلية في المعارضة وحرية الصحافة ، واستقلال القضاء ... الخ ، نقلا - بتصرف - عن دكتور يوسف القرضاوي - فقه الدولة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ وما بعدها.

(35) د.محمد فاروق النبهان نظام الحكم في الإسلام ص١٥٨ المرجع السابق .

(36) راجع د. عبد الغني بسيوني – النظم السياسية مرجع سابق ص٨٥

مجالنا هنا إذن ـ طبقا لتصورنا لبحثنا هذا – هو هل كان ثمة سبق للإسلام والقرآن في مجال نشأة الدولة ووضع أسسها؟ وهل يمثل ذلك إعجازا قانونيا للإسلام والقرآن؟

والحق أن أول دولة نشأت واكتملت أركانها اكتمالاً صحيحاً ، هي الدولة الإسلامية التي أقامها الرسول ﷺ، في المدينة المنورة (عام ٦٢٢ ميلادية) بعد هجرته إليها واستمرت في عهد الخلفاء الراشدين بوفاة الرسول بعد عشر سنوات من الهجرة، حيث تولى الخليفة الأول أبو بكر الصديق (رضي لله عنه) الحكم بعد تزكيته من الصحابة ثم مبايعته، وعند وفاته استشار الصحابة في أن يخلفه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فأقروا ذلك فزكّاه ثم تمت البيعة العامة له، وعندما طعن عمر على يد أبي لؤلؤة المجوسي، زكّى عمر ستة ليختار المسلمون منهم الخليفة الثالث فاختاروا عثمان بن عفان (رضي الله عنه) وبعد مقتل عثمان، زكى الصحابة على بن أبي طالب رضي الله عنه ليكون الخليفة الرابع بعد مبايعته البيعة العامة من المسلمين.

ثم تحولت الخلافة القائمة على الشورى، إلى ما يشبه الملكية الوراثية وإن احتفظت الخلافة بشكلها بتولّى معاوية بن أبي سفيان الحكم، وابتدأ بها العصر الأموي (٤١ــ ١٣٢هـ ـ الموافق ٦٦١، ٧٥٠ م) ويستثنى من هذه الصفة فترة حكم الخليفة عمر بن عبد العزيز (الذي يعده الكثيرون خامس الخلفاء الراشدين)[٣٧] واستمرت الخلافة (بالشكل لا بالجوهر) في العصر العباسي ١٣٢ -٦٥٦ هـ (٧٥٠-١٢٥٨م) ثم بدأ عصر الركود ـ كما يسميه البعض ـ من القرن الثامن الهجرى إلى أواخر القرن الحادي عشر للهجرة الخلافة العثمانية حكم سلاطين بني عثمان ـ من عام ١٥١٧ حتى عام ١٩٢٤ حيث

(37) راجع د.محمود حلمي ـ نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة ـ الطبعة الاولى١٩٧٠ ص٦٠ دار الفكر العربي ، وانظر د. عبد الحميد الأنصاري ـ الشورى وأثرها في الديمقراطية ـ دراسة مقارنة ١٩٨٠ – المكتبة العصرية بيروت ص١٠ وما بعدها)

انتهت تلك الخلافة الشكلية على يد كمال أتا تورك[٣٨].

وعلى ذلك فإننا عندما نتحدث عن الدولة الإسلامية، وعن مبدأ الشورى وغيره من القواعد الخاصة بنظام الحكام فأننا نقصد بالدولة الإسلامية الدولة التي نشأت في عهد الرسول ﷺ، واستمرت في عهد الخلفاء الراشدين فحسب.

"وللاكتمال الصحيح" لأركان الدولة وبالتالي نشأتها وقيامها، معنى هام ونقصد بالمعنى الهام لهذا الاكتمال الصحيح للأركان، هو أن يتوافر في الدولة مبدأ خضوع الدولة للقانون أو مبدأ الشرعية بما يتضمنه ذلك من مبدأ الدستورية مبدأ علو الدستور أي أن تكون السيادة والغلبة في المجتمع للقانون. فيخضع الجميع – حكاما ومحكومين – للقانون.وبالتالي فإن مبدأ القانونية يعلو على الحكام، ويكون ثمة تمييز بين السلطة، وبين شخص الحاكم أو القائم على تطبيقها، فليست "الدولة هي "أنا" كما قال لويس الرابع عشر رئيس فرنسا، وعلى ذلك فيجب حتى تقوم الدولة – بحق – أن تكون قانونية .

وتطبيقا لكل ما تقدم فإن الدولة الإسلامية هي أول دولة في التاريخ يتحقق لها هذا الاكتمال الصحيح لأركان قيام الدولة، وذلك لقيامها على يد الرسول (ﷺ) في المدينة، واستمرارها في عهد الخلفاء الراشدين، وفيما تلا ذلك من استمرارها – إلى حد كبير – في العهود اللاحقة أي منذ القرن السابع الميلادي، حتى بدايات القرن العشرين، حين انقضت ثورة كمال أتاتورك على الخلافة الإسلامية العثمانية فألغتها .

ولا يمكن القول بناء على معيار خضوع الدولة للقانون والتزامها بمبدأ المشروعية القانونية – بأن ثمة دولا قد سبقت الدولة الإسلامية، في أزمنة سابقة عليها، كالدولة في مصر الفرعونية أو الدولة في فارس وغيرهما، ذلك أن القانون في تلك المجتمعات كان هو إرادة الحاكم – الفرد الذي يخضع له

(38) راجع في ذلك دكتور عبد الحميد الأنصاري – الشورى وأثرها في الديمقراطية – المرجع السابق – ص١٥ وما بعدها

الجميع- ولا تملك سلطة أن تخضعه أو أن تسائله[٣٩].

إذن فالدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين بعده كانت أول دولة قانونية في التاريخ، وكما يقول بعض الفقه، فإن العصور القديمة قد جهلت مبدأ الدولة القانونية والمبدأ لم يظهر إلا في القرن ١٦ منذ ظهور المذهب "البروتستانتي" الذي أدى إلى قيام حركة فكرية قوية تهاجم استبداد الملوك، وتطالب بحقوق الأفراد وحرياتهم.

وأما في الدولة القانونية في صدر الإسلام، فقد كان الخليفة مقيدا بأحكام "القرآن والسنة"، واختصاصاته مقيدة، بما للأفراد من حقوق وحريات نص عليها الإسلام ونظمها وقرر الضمانات التي تحكم حمايتها ضد اعتداء الحكام والمحكومين على السواء[٤٠].

فالثابت في رأي أغلب الفقه الدستوري والسياسي، أنه لا يتحقق وجود الدولة، إلا بوصول الجماعة السياسية إلى درجة معينه من التنظيم يسمح باستقلالها عن شخص الحاكم، أو أشخاص الحكام الذين يتولون السلطة فيها[٤١].

أما إذا كانت شخصية الحاكم - كما يقول البعض بحق - هي المسيطرة والمهيمنة على مقاليد الأمور في الجماعة السياسية، فلا يمكن القول بوجود الدولة، وهذا ما كان عليه الحال في العصور القديمة من تاريخ البشرية وطوال العصور الوسطى في أوربا، حيث سيطر النظام الإقطاعي لعدة قرون، ولم تظهر فكرة الدولة في أوروبا بمعناها الصحيح إلا في القرن السادس عشر، عندما بدأ الفصل بين السلطات السياسية وبين من يمارسونها[٤٢].

---

(39) راجع الدكتور محمد سليم العوا - في النظام السياسي للدولة الإسلامية - الطبعة الثانية ١٩٧٨ المكتب المصري الحديث ص ٨ وما بعدها

(40) راجع دكتور ثروت بدوي النظم السياسية - الجزء الأول - النظرية العامة للنظم السياسية ١٩٦٤ ص١٢٨ وما بعدها - دار النهضة العربية .

(41) راجع الدكتور ثروت بدوي النظم السياسية - مرجع سابق ص٢٣.

(42) راجع الدكتور عبد الغني بسيوني - النظم السياسية - الدار الجامعية ص١٩.

أما في الدولة الإسلامية -وهي دولة قانونية (٤٣)- منذ إقامتها على يد الرسول ﷺ والمؤسسة على مبدأ علو أو سيطرة القانون أو المشروعية القانونية وما يتضمنه من علو للدستور (الوحي القرآني والسنة التي هي وحي يوحى) – فقد تحقق فيها مبدأ الفصل بين السلطة السياسية وبين الحكام "إنْ الحكم إلا لله (٤٤) وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"(٤٥) وتحقق فيها مبدأ الخضوع للوحي والأحكام التي يقررها الوحي، بل ومما يؤكد ذلك الفصل بين السلطة وبين الحاكم .

وإذا قارنا بين أساس خضوع الدولة الإسلامية للقانون، وبين أسس ذلك في الفقه الدستوري المعاصر والمتمثلة في نظريات عدة(٤٦) فإن أساس خضوع الدولة الإسلامية للقانون لا يرجع إلى أية نظرية من النظريات الوضعية التي يعرفها الفقه الدستوري المعاصر، بل يعود هذا الأساس إلى أن القانون الذي تخضع له الدولة ــ كما يقول بعض الفقه ــ ليس من وضع البشر، إنما هو وحي الهي وإرادة إلهية، كما أن القواعد التشريعية التي تأتي نتاجا للاجتهاد فإمّا أن تكون نتيجة تفسير المجتهدين للنصوص الشرعية وبيان أحكامها، أو القياس بالنسبة إلى ما لا نص فيه على ما فيه نص(٤٧).

ولكن لا يعني ذلك أن الدولة الإسلامية دولة "كهنوتية " او " ثيوقراطية" تعتمد على "الحق الإلهي " أو تقوم على "مناكب رجال الدين " (٤٨).

---

(43) راجع د. مصطفى أبو زيد فهمي – فن الحكم في الإسلام – الطبعة الثانية ١٩٩٣ ص٤١٢ وما بعدها دار الفكر العربي .
(44) سورة الانعام الآية ٥٧.
(45) سورة المائدة الآية ٤٥.
(46) انظر في ذلك الدكتور عبد الغني بسيوني – الأنظمة السياسية – مرجع سابق ص١٦٩ وما بعدها .
(47) انظر في ذلك الدكتور عبد الغني بسيوني – الأنظمة السياسية – مرجع سابق ص١٦٩ وما بعدها ؛ وعرضه للنظريات الوضعية التي تفسر نشأة الدولة المعاصرة ، سواء تلك التي تقول إن القانون سابق على وجود الدولة ، وانه يسمو عليها مثل (نظرية القانون الطبيعي ، ونظرية الحقوق الفردية ، ونظرية التضامن الاجتماعي) أو تلك النظريات التي تقول أن القانون مرتبط بالدولة ، فهي التي تمنح القاعدة القانونية القوة الإلزامية لاحترامها مثل نظرية التحديد الذاتي للإرادة).
(48) راجع في ذلك دكتور يوسف القرضاوي - لا دولة دينية في الإسلام - صحيفة المصري اليوم ، القاهرية وصحيفة الحرية الكويتية في ٥ ابريل ٢٠١١ العدد ٥٩٣ ، ص ١١.

المبحث الثاني
الإعجاز القرآني
في مجال الدستور

الدستور هو القانون الأعلى في الدولة الحديثة، فهو قانون القوانين، وهو قانون نظام الحكم والسلطات العام، وتضعه السلطة التأسيسية أو السلطة المؤسِّسة (بكسر السين المشددة) وهي أعلى السلطات لأنها هي التي تنشئ السلطات الثلاث الأخرى (التشريعية والتنفيذية والقضائية).

ثم أنه هو القانون الأعلى للدولة من ناحية أخرى، ذلك أنه يحوي القواعد القانونية العليا التي تلتزم بها السلطات الأخرى، بل والأفراد في الدولة . كما يحوي المبادئ والأسس الدستورية الحاكمة للدولة، وهو قمة التدرج القانوني في الدولة، فيجب أن تصدر وتُسنّ القواعد القانونية الأخرى (التشريعات الرئيسية (القوانين) أو الفرعية (اللوائح) على هدى القواعد العليا (الدستور) وعلى أساسها وغير مخالفة لها وإلا عُدّت – أي القوانين واللوائح – باطلة. بل يجب أن تكون أية تصرفات أو قرارات تضعها أو تقوم بها تلك السلطات مواكبة وموافقة للدستور وإلا اتسمت بالبطلان.

ويجب أن تلتزم السلطة القضائية، في إجراءاتها وأحكامها وقراراتها، بالدستور في تطبيقها لأحكام التشريعات واللوائح على ما تفصل فيه من منازعات، فإذا وُجدت تعارضاً من التشريعات واللوائح للدستور، فيجب إنفاذ القاعدة الأعلى الدستورية دور الأدنى المخالفة لها – بل ولها أن تتخذ السبل القانونية – التي يحددها الدستور – للحكم بعدم دستورية تلك القواعد القانونية

المخالفة للدستور[٤٩].

فللدستور علوه أو سموه، وهذا هو مفهوم مبدأ علو الدستور، الذي هو بمثابة رأس الدولة القانونية. كما أن الدستور يحتوي على الحقوق والحريات العامة

وتتعدد أنواع الدساتير – في الدولة الحديثة –، فيقسمها الفقهاء أقساما مختلفة وأشهر تلك التقسيمات: دساتير عرفية و مكتوبة، ويقسمون الأخيرة (المكتوبة) إلى دساتير مطولة ومختصره، والى دساتير دائمة ومؤقتة وإلى دساتير جامدة ومرنه، ومن حيث طرق أو أساليب وضع الدساتير المكتوب إلى دساتير وضعت بطريق المنحة، أو بطريق العقد أو بطريقة الجمعية التأسيسية أو بطريق الاستفتاء الدستوري .. الخ[٥٠].

والقرآن الكريم (وتتبعه السنة) هو دستور الدولة الإسلامية (وذلك إذا نال المصطلح الحديث في الفقه القانوني: " الدستور" ، إذا نال شرف إطلاقه على القرآن الكريم والسنة[٥١].

ذلك أن القواعد المنظمة لشئون الحكم، قد وردت في القرآن الكريم سواء جاءت مفصّلة أو في صورة مبادئ وأسس دستورية عامة – وتفسّرها وتفصّلها السنة النبوية المطهرة، إذن فالقرآن (والسنة المبينة لآياته) هو دستور الدولة الإسلامية، أو هو المرجع الذي احتوى على تلك المبادئ العليا التي تنظم شئون الحكم في الدوله كما أن تلك القواعد في القرآن والسنة تتصف بالعلو والسمو، فهي قواعد عليا، تلتزم بها سلطات الدولة الإسلامية فيما تتخذه من تصرفات أو تسنه من قواعد قانونية.

---

(49) راجع دكتور على الباز ، الرقابة على دستورية القوانين في مصر والأنظمة الدستورية الاجنبية ، رسالة دكتوراه ، ١٩٧٨ ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية.

(50) راجع في الدستور وتعريفه وأنواعه وطرق وضع الدساتير المكتوبة ومبدأ علو الدستور، المؤلفات الدستورية المشار إليها سابقا.

(51) ونقصد بدستور الدولة الإسلامية هنا ـ فيما يتعلق بنظام الحكم ـ القواعد والمبادئ العامة الخاصة بتنظيم الحكم ، وليس الدستور الشامل الكامل بالمعني المعروف .

كما يلتزم الأفراد – المحكومون – في الدولة الإسلامية، بتلك القواعد العليا الدستورية (في القرآن والسنة) وذلك باحترامهم وطاعتهم للقواعد القانونية التي تسنها وتصدرها السلطات (الحكام) في الدولة، وذلك إذا وافقت تلك القواعد القانونية (الأدنى) القواعد القانونية الأعلى (القرآن والسنة) ولهم حق نقضها والاعتراض عليها في حالة مخالفتها لتلك القواعد العليا.

كما أن القرآن والسنة قد حفلت نصوصها بكافة الحقوق والحريات العامة، التي احتوتها – بعد نزول القرآن بقرون وقرون – دساتير الدولة القانونية فيما بعد.

والقواعد القرآنية (والسنة) الخاصة بنظام الحكم، هي قواعد دستورية مكتوبة[٥٢]، و(ذلك إذا اضطرتنا أساليب ومناهج الدراسات الدستورية والسياسية (في الفقه الدستوري والسياسي) إلى المقارنة بين تلك القواعد القرآنية وبين القواعد الدستورية أو الدستور في الدولة الحديثة).

كما أن القواعد القرآنية (والسنة)، الخاصة بنظام الحكم، تتصف بالدوام (دستور دائم) وبالإيجاز (دستور مختصر) وأنها وضعت بطريق ما يطلق عليه "المنحة" .

ذلك أن الفقه الدستوري يعرف الدساتير التي توضع بطريق "المنحة"[٥٣] أنها الدساتير التي تصدر من الحاكم بدون اشتراك إرادة الشعب معه في وضعها، والقواعد القرآنية الدستورية وضعت – ولله المثل الأعلى وليس كمثله شيء ثم لرسوله كذلك هي قواعد وضعت وصدرت من الحاكم الأعلى سبحانه (إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ

---

(52) بالنسبة للسنة، فقد حفظت الصدور لدى الصحابة والتابعين ما صدر عن رسول الله ﷺ سواء كانت قوليه أو فعلية أو تقريرية ثم تم تدوينها الأحاديث بدقة شديدة وتتبع دقيق لمصادرها ورواتها في كتب عالية القيمة والمقام مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم وتناولتها الدراسات الفقهية الشرعية بالشرح والتفصيل في علوم "الحديث".

(53) راجع دكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والنظم السياسية – مرجع سابق ص٢٢.

النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ)(٥٤).

ثم نأتي إلى تقسيم الفقه الدستوري للدساتير إلى دساتير جامدة ودساتير مرنه، فالدساتير الجامدة جمودا مطلقا هي التي لا تتبدل ولا تتعدل ، والجامدة جمودا نسبيا، هي التي تتصف قواعدها بصعوبة إجراءات تعديلها.

وهنا تتجلى عظمة وحكمة القواعد الدستورية الإسلامية أو الدستور الإسلامي القرآني، فهي جامدة جموداً مطلقاً من حيث وجودها وثباتها وعدم المساس بها تعديلا وتبديلا ، وهي جامدة جمود نسبيا، من حيث الاجتهاد في تفسيرها وتطبيقها باختلاف الاجتهادات في التفسير، وباختلاف وتغير الأحوال وتطور الظروف، شريطة عدم الخروج على أصولها أو المساس بجوهرها مع الأخذ بالاعتبار ما تقرره الشريعة الإسلامية ذاتها من قواعد شرعية تتعلق بالضرورة ونفي الحرج (وهذان المبدآن مرتبتان من مراتب ما يطلق عليه "المصلحة" في الفقه الإسلامي)(٥٥) وللمصلحة المرسلة شروطها وهي أن تكون حقيقية، وعامة وليست شخصية وألا تكون مخالفة لحكم ثابت بالنص أو الإجماع فلا يجوز أن تخالف نصاً شرعيا (٥٦).

ثم أن وجود الدستور القرآني (القواعد الدستورية في القرآن والسنة) لا يمنع من وجود دساتير تفصيلية مكتوبة أو عرفية في الدولة الإسلامية،

---

(54) سورة يوسف الآية ٤٠.

(55) ويقصد بنظرية الضرورة – في الفقه الدستوري – أن الأحكام الدستورية أو التشريعية العادية يجب أن تخضع أمام الضرورة العليا لسلامة الدولة، أي أن هذه النظرية تُعفي الدولة (أو السلطة التنفيذية) من احترام بعض أحكام الدستور أو القوانين اذا اقتضت الضرورة العليا لسلامة الدولة ذلك، ونظرية الضرورة، تحمل معنى مقاربا لذلك في الفقه الإسلامي، أما مبدأ دفع الحرج فيعني التخفف من التكليف في حالة المشقة غير المعتادة التي لا يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها إلا ببذل أقصى الطاقة مما يؤدي فيها التكليف إلى تلف النفس أو المال أو العجز المطلق عن الأداء انظر في تفصيلات ذلك كله الدكتور عبد الحميد متولي -القانون الدستوري والنظم السياسية – الطبعة الخامسة مرجع سابق ص٢٠٧ وما بعدها - وانظر مبادئ نظام الحكم في الإسلام مرجع سابق ص١٢٣. . وانظر المستصفى للإمام الغزالي طبعة ١٩٣٧ ، ج١ ص ١٤٠ ، وراجع نظرية الضرورة الشرعية للدكتور وهبة الزحيلي - دمشق ، ص ٦٥ ، وراجع أصول الفقه للشيخ محمد ابو زهرة ، طبعة ١٩٥٧ ، ص ٣١٧، ٣١٩.

(56) انظر الشيخ عبدالوهاب خلاف ، أصول الفقه - مرجع سابق ، ص ٩٥ .

شريطة عدم التعارض مع تلك المبادئ العليا الموجودة في الدستور الأعلى (القرآن والسنة).

ويمكن أن نعدَّ تلك الدساتير الوضعية المكتوبة دساتير إسلامية من حيث اتفاقها مع الدستور الأعلى منها (القرآن والسنة) وعدم مخالفتها فيما احتوته من "نصوص" للقواعد القرآنية الخاصة بنظام الحكم.

وفي ذلك يقرر بعض الفقه – بحق – أن دستور الدولة يكون إسلاميا إذا احتوى أو راعى تلك القواعد والمبادئ الدستورية الخاصة بنظام الحكم في القرآن والسنة، وأن مطالبة بعض الهيئات الإسلامية ينبغي أن تكون بـ "دستور إسلامي" لا بـ " الدستور الإسلامي" لأن الإسلام لم يجئ بنظام معين للحكم (أي بدستور معين صالح للتطبيق في مختلف الأزمنة والأمكنة مع تغير الأزمنة والظروف والأمكنة [٥٧].

وعلى ضوء كل ما تقدم ومع الأخذ في الاعتبار أن الكتابين السماويين الآخرين – التوراة والإنجيل – قد اشتملا فحسب على الأحكام الخاصة بالعبادات ولم يتطرقا إلى أحكام المعاملات (ومنها القواعد والمبادئ الخاصة بنظام الحكم) ومع الأخذ في الاعتبار أيضا ، أنه لم تسبق أية أنظمة حكم في العصور والحضارات القديمة – سواء في مصر الفرعونية أو لدى اليونان أو الرومان أو أوربا قبل نزول القرآن أو بعد نزوله بقرون وقرون – لم تسبق ما جاء به القرآن من قواعد ومبادئ عامة دستورية متعلقة بنظام الحكم ، فإن ذلك يعد سبقا للقرآن (والإسلام) وإعجازاً له في مجال الدساتير، أو المبادئ الدستورية العامة.

أول دستور بشري ديمقراطي مكتوب في التاريخ:

وتجّسد هذا التطبيق لتلك الشرعية في الوثيقة التي أصدرها الرسول ﷺ

(57) راجع دكتور عبدالحميد متولي ، القانون الدستوري والنظم السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٢.

عند هجرته للمدينة، والتي يطلق عليها الكثيرون "الصحيفة" أو "دستور المدينة"(٥٨) .

ولقد جاء هذا الدستور مكتوبا بل إنه أول دستور مكتوب عرفته البشرية وهذا سبق وإعجاز للإسلام والقرآن .وقد وضع وصيغ كما يقول البعض(٥٩) كثمرة لمشاورة الرسول ﷺ لوجوه الرعية الذين يسمون فيه "أهل هذه الصحيفة" ووضْعُه كأول دستور ديمقراطي بهذه الطريقة الديمقراطية "الشورى" أو المشاورة، سبقٌ وإعجازٌ آخر للإسلام والقرآن، ولقد صيغ هذا الدستور كما يقول هذا البعض(٦٠) ــ لينظم القواعد الأساسية لدولة المدينة ورعيتها، بعد أن نزل الوحي بقسم كبير من القرآن الكريم، فكان ذلك دليلاً على أن القرآن بالنسبة لدستور الدولة هو الإطار، فيه "المبادئ " وبه الروح والمقاصد والضوابط والغايات، وليس هو نصّ الدستور وذات مواده وعين قوانينه، فوجود القرآن الكريم لا يغني في نظام الدولة، عن الدستور الذي يضبط القواعد وينظّم الحقوق ويحكم العلاقات ويصوغ جميع ذلك صياغة دستورية محكمة الدلالة بينة الحدود" .

ويتضح مما تقدم بشأن "دستور المدينة" مدى الإعجاز القانوني للوحي الرباني (القرآن الكريم)،وذلك في سبْق الإسلام – ممثلاً في رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، "إن هو إلاّ وحي يوحى" – في سبق الإسلام بوضع أول دستور "ديمقراطي" "مكتوب" في التاريخ .

أما عن الإعجاز الإسلامي (والقرآني) في موضوع السبق بنشأة الدولة فقدْ تمثل كما يقولون في أن الإسلام جاء ليبرز بوضوح تام استقلال الدولة عن

---

(58) راجع نص الوثيقة في مؤلف الدكتور محمد حميد الله – مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة بيروت ١٩٦٩ ص٣٩ وما بعدها وراجع النص والتعليق عليه في دراسة الدكتور محمد عمارة – الإسلام وحقوق الإنسان – ضرورات لا حقوق عالم المعرفة العدد ٨٩ مايو ٩٨ص ١٥٢ وما بعدها.

(59) د. محمد عمارة – المرجع السابق ص١٥٣.

(60) راجع الدكتور محمد عمارة ، المرجع السابق ، ص ١٥٣.

شخصية الحكام وليبين أن الحاكم - الخليفة أو رئيس الدولة - إنما يمارس السلطة في الدولة الإسلامية، باعتباره أمينا عليها، يتولاها بصورة مؤقتة نيابة عن الأمة التي تقوم باختياره عن طريق البيعة الصحيحة القائمة على الرضا(٦١).او ان الحاكم في الإسلام ، هو وكيل عن الأمة أو هو "أجير" لديها ومن حق الأصيل ، ان يحاسب الوكيل ، أو يسحب منه الوكالة ان شاء ، اذا أخل بموجباتها كما يذكر ذلك بعض الفقه (وقد سبق ان اشرنا الي ذلك تفصيلا (٦٢).

ولقد تجسدت أسس الاختيار الصحيح للحكام (الخلفاء)، وتوليتهم، في اختيار الخلفاء الراشدين أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي (رضي الله عنهم) بصفة خاصة.

كما من أن الحكام ــ أو رؤساء الدولة الذين تلوا رسول الله ﷺ باعتباره الحاكم الأول للدولة الإسلامية كانوا يلقبون بـ"الخليفة" أي خليفة رسول الله ﷺ وأن المستفاد من ذلك أن هؤلاء الحكام (الخلفاء) إنما يخلفون رسول الله ﷺ في تطبيقه للقرآن، والتزامهم به وبالسنة كقانون أعلى، وخضوعهم لعلوه، وللشرعية القانونية التي يلتزمون، بها، وعلى هذا الأساس مارست الدولة الإسلامية - إبان عصرها الأول في عهد الخلفاء الراشدبن خاصة - سلطاتها كأية دولة حديثة الآن، وهي سلطات التشريع والتنفيذ والقضاء (الذي يقوم به أولو الأمر والسلطات العامة) في ظل الدستور الأعلى، وهو الوحي "القرآن والسنة" وفي ظل مبدأ خضوع الدولة للقانون (مبدأ دستورية القوانين ومبدأ الشرعية القانونية).

---

(61) راجع دكتور حازم عبد المتعال الصعيدي النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٧ وما بعدها .

(62) ويراجع كذلك دكتور يوسف القرضاوي ، فقه الدولة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٣٦.

الفصل الثاني

الإعجاز القرآني

في

مجال المبادئ والأسس العامة

للحكم في الدولة

أشرنا فيما سلف أن الإسلام لم يحدد نظاما للحكم في الدولة، أو يوجب شكلا معينا من أشكال الحكم، وإنما ترك ذلك لاختيار الشعب، حتى يرفع الحرج - وهذه قاعدة شرعية - عن العباد، الذين تتغير أحوالهم ومجتمعاتهم بتغير الأزمنة وتطور المفاهيم والظروف.

وقد يفهم البعض أن "الخلافة" هي النظام الأساسي الإسلامي وهذا الفهم مرفوض عند أغلب الفقه القانوني والإسلامي، فلفظ الخلافة أو الإمامة - كما يقول بعض الفقه[٦٣] - بحق- لا يعني في مدلوله السياسي أو الدستوري، أكثر من تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية، تنظيما يشمل اختيار الرئيس وحقوقه وواجباته، على نحو يشير إلى محاولة إتباع المثل الأعلى الذي كان قائما في بداية نشوء الدولة الإسلامية، حين كان الرسول ﷺ يتولى رئاستها ولا يدل لفظ "الخلافة" على نظام حكم معين محدد التفاصيل، بل ليس في الشريعة الإسلامية حكم معين محدد التفاصيل، وإنما جاءت الشريعة الإسلامية في هذا المجال بالقواعد العامة فحسب[٦٤]، والخلافة شرعاً هي حمل الكافة على مقتضى النظر

(63) راجع دكتور محمد سليم العوا – المرجع السابق ص١ وانظر في ذلك أيضا أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية ١٩٧٤ ص٢٣ وانظر الأستاذ الشيخ عبدالوهاب خلاف – مصادر التشريع الإسلامي مرجع سابق ص٢٥٣ وراجع الأستاذ الشيخ محمد مصطفى المراغي – مرجع سابق ص٥١.

(64) راجع دكتور محمد سليم العوا - المرجع السابق ص ١ ، وانظر في ذلك أيضا استاذنا الدكتور عبدالحميد متولي - القانون الدستوري والأنظمة السياسية ١٩٧٤ ، ص ٢٣ ، ص ٦٨ وما بعدها ،

الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا(٦٥).

لكن من الثابت أن القرآن (والإسلام عامة) قد أوجب أن يقوم الحكم على مبادئ وأسس عامة، يصلح بها الحكم، ويصلح بها الحاكم، ويصلح بها المحكومين .

والكثرة الكاثرة من رجال الفقهين الإسلامي والقانوني يقررون أن القرآن الكريم (والسنة) قد وضع مبادئ عامة لنظام الحكم في الدولة، وقد انفرد البعض بتقرير أن الإسلام لم يضع أصولا لنظام الحكم وقد تعرض هذا الرأي لانتقادات شديدة وردود مختلفة من جانب رجال الفقهين(٦٦).

ومن أهم تلك الأسس العامة للحكم، الشورى، والعدالة،وسيادة القانون أو مبدأ الشرعية(٦٧)، وطاعة أولي الأمر، وردّهم إلى الحق إذا حادوا عنه والحرية والمساواة والفصل بين السلطات وعدم جمعها في يد واحده، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويختلف الفقهاء عندما يعددون تلك الأسس، فمنهم من يقصرها على بعض تلك المبادئ التي ذكرناها، ومنهم من يزيد عليها، ومنهم من يقدم مبدأ على الآخر في الترتيب، إلا أنهم لا يختلفون حول

وانظر الشيخ عبدالوهاب خلاف ـ مصادر التشريع الإسلامي ـ مرجع سابق ص ٢٥٣ ، وراجع الشيخ مصطفي المراغي مرجع سابق ٥١ .

(65) راجع مقدمة ابن خلدون جـ٢ طبعة لجنة دار البيان العربي .

(66) كان ذلك هو رأي الشيخ على عبد الرازق القاضي بالمحاكم الشعرية المصرية في كتابه الإسلام وأصول الحكم الصادر في ابريل عام ١٩٢٥ وأعيد طبعه عام ١٩٦٦ دار مكتبه الحياة بيروت وانظر في الرد عليه أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي ـمبادئ نظام الحكم في الإسلام ١٩٦٦ ص٤٠ـ٤٣ ، والشيخ محمد الخضر حسين (شيخ الجامع الأزهر) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم وغيره من الفقهاء – راجع في تلك المؤلفات د. محمد سليم العوا المرجع السابق ص٨٦.

(67) سبق أن تحدثنا في المبحث السابق عن مبدأ سيادة القانون وعلوه على الحكام والمحكومين والتزام الجميع به (مبدأ علو الدستور ومبدأ الشرعية) ويعني مصطلح مبدأ سيادة القانون – في الفقه القانوني – تحديداً التزام السلطة التنفيذية في ممارستها لوظائفها وما تتبعه من إجراءات للقوانين التي تسنها السلطة التشريعية ، بينما يعني علو الدستور التزام السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية بأحكامه فلكي تكون الدولة قانونية، يجب أن يتوفر خضوع الدولة للقانون أي أن تخضع جميع الهيئات الحاكمة فيها للقواعد القانونية وتتقيد بها كما يخضع جميع المحكومين لتلك القواعد.

اتصالها من ناحية أو أخرى بالحياة السياسية .

وثمة آيات قرآنية كريمة تدعو إلى تلك الأسس وتوجبها، إضافة إلى الأحاديث النبوية الكريمة التي تأتي تفسيراً وتطبيقا لتلك الآيات الكريمة، ناهيك عن التاريخ الإسلامي – خاصة في عهد الخلفاء الراشدين – وما حفل به من تطبيقات رائعة لتلك المبادئ والأسس العامة .

ويلاحظ أن بعض تلك الأسس (كالحرية والمساواة) قد ينصرف معناها إلى مجال الحريات العامة، أكثر من انصرافها إلى مجال الأسس العامة للحكم، والملاحظ أيضا أن بعض تلك المبادئ والأسس العامة التي ذكرناها يمكن أن ينصرف معناها إلى أكثر من مجال وأكثر من وجه، فقد تنصرف إلى المجال العام – مجال الحكم مثلا – ويمكن أن تنصرف كذلك إلى المجال الخاص أو مجال الأفراد، وليس في تعدد المجالات والمفاهيم والوجوه لتلك المبادئ والأسس، ما يؤثر في اعتبارها ــ في نظرنا وفي نظر الكثيرين من رجال الفقه القانوني، ورجال الفقه الإسلامي – ركائز للحكم، واجبة التطبيق.

فليس في وجوب تطبيق مبدأ "العدالة" أو "العدل" في مجال التعاملات الفردية ما يحول دون اعتبارها – أي العدالة – ركيزة من ركائز حكم الحاكم (أو الحكام أو السلطات العامة) أو اعتبارها مبدأ و شعارا للسلطة القضائية وللفصل بين الناس بالعدل.

وهكذا يمكن تفسير الآيتين الكريمتين على سبيل المثال " وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً"(٦٨) " إن الله يأمر بالعدل والإحسان" تفسيرا واسعا يشمل كل تلك المجالات المشار إليها آنفا.

إضافة إلى ذلك فإن الأمر قد يختلط بالنسبة لبعض هذه المبادئ العامة التي اعتبرناها أسساً عامة للحكم في الدولة فبعض هذه الأسس يصنّف – في

(68) سورة النساء الآية ٥٨.

التصنيفات القانونية – على انه يدخل في باب "الحريات والحقوق العامة" أكثر من دخوله في باب نظام الحكم وأسسه العامة، ولـو أن الأمـرين (الحريـات العامة، وأسس الحكم) يرتبطان ببعضهما البعض ارتباطا وثيقا، فهما يكمـلان بعضهما البعض في مجال القانون الدستوري، بل إن الكثير من رجـال الفقـه القانوني، يصّرون على إضافة الحريات العامة في "تعريف" "الدستور" متأثرين بنظرة الثورة الفرنسية أو نظرة غالبية الفقه فيها – إلى عدم اعتبار الدسـتور دستوراً إلا إذا احتوى على مبدأي الحريات العامة والفصل بين السلطات.

والخلاصة أن القرآن الكريم، كان أول دستور مكتـوب (قـانون أساسـي) بالمعنى الحديث للدستور وبكل خصائصه وهو دستور فريد(٦٩).

ومما لا شك فيه أن السبق القرآني إلى إرساء تلك الأسس العامة للحكم ــ بكافة صوره وأشكاله ــ يعد إعجازا قانونياً، أو (إعجازا قرآنيـا فـي مجـال القانون) وعلى الأخص في مجـال القـانون الدسـتوري، وتنظيمـه للحكـم وللسلطات العامة.

ومما لا شك فيه أيضا انه لم يسبق لنظام حكم في الأزمنة الـسابقة علـى نزول القرآن الكريم، أو المعاصرة له أو التالية على زمان نزوله – ولقـرون كثيرة بعده – أن عرفت تلك المبادئ والأسس أو أوجبتها، أو طبقتها، وبالرغم من استقلالية التشريع الإسلامي وسبق القرآن فيه، فإن بعض أعداء الإسـلام قد ادعّوا غير ذلك – زوراً وبهتانا – مدّعين تأثر التشريع الإسلامي بالتشريع الروماني، وقد فنّد الباحثون تلك الدعوي الباطلة، وأيدوا رأيهـم فـي سـبق الشريعة الإسلامية واستقلاليتها بالأدلة التي لا تقبل الشك أو إثبات العكس(٧٠).

---

(69) راجع في ذلك دكتور عصمت سيف الدولة ــ الاستبداد الديمقراطي ــ الطبعة الثانية ١٩٨٣ ص٤٣.

(70) انظر في ذلك دكتور صوفي أبو طالب ــ بين القانون الروماني والشريعة الإسلامية وكذلك مؤلفه مبادئ تاريخ القانون ص٢٤٦ وما بعدها ، ص ٥٩٧ وما بعدها، انظر دكتور محمد فاروق النبهان ــ نظام الحكم في الإسلام ــ مرجع سابق ص٢٧٨ وما بعدها وانظر ما قاله الفقيه الفرنسي "زيس" مؤكدا استقلالية الشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع "أني اشعر حينما أقرأ في كتب الفقه الإسلامي ، أني قد نسيت كل ما اعرفه عن القانون الفرنسي أو عن القانون الروماني، وأصبحت أعتقد ان الصلة منقطعه بين الشريعة الإسلامية وبين هذين القانونين .. فبينما يعتمد قانوننا على العقل

لقد جاءت وثيقة حقوق الإنسان، الشهيرة كوثيقة سياسية ثورية في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ ، واقترنت بالثورة الفرنسية، ووثيقة إعلان حقوق الاستقلال الأمريكي في ٤يوليو١٧٧٦م في الربع الأخير من القرن ١٨الميلادي متضمنة بعض تلك المبادئ العليا التي قررها القرآن الكريم، قبيل هذين التاريخين (١٧٧٦-١٧٨٩م) بقرون وقرون وقرون من الزمان (منذ القرن السابع الميلادي).

وإذا كانت الأمم والشعوب قد تأثرت – بشكل أو بآخر بمضامين الوثيقتين منذ صدورهما، فإنه لم يتم اعتبارهما وثائق دولية إلا في ميثاق عصبة الأمم سنة ١٩٢٠م وفي ميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥م في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م.

والملاحظ كما أشرنا من قبل أن القرآن الكريم قد احتوى على المبادئ عامة أو الأسس عامة للحكم، ولم يفصّلها، وجاءت السنة النبوية لتفصّل – قولا وعملا – بعضها.

إذن فقد جاءت تلك المبادئ العامة، أو الأحكام – قليلة العدد بالقياس إلى مجموع آيات القرآن الكريم، حيث تبلغ آيات الأحكام – كما يقول البعض – حوالي مائتي آية من بين أكثر من ستة آلاف آية يتضمنها القرآن الكريم، كما أن معظم آيات الأحكام جاءت مجملة غير مفصلة وبشكل كلي لا جزئي(٧١) بل إن بعض الفقه(٧٢).

البشري تقوم الشريعة الإسلامية على الوحي الإلهي .. فكيف يتصور التوفيق بين نظامين قانونين وصلا إلى هذه الدرجة من الاختلاف "راجع في ذلك دكتور صوفي أبو طالب مبادئ تاريخ القانون ص٦٠٧ وراجع دكتور محمد فاروق النبهان مرجع سابق ص٢٨٤.

(71) راجع د عبد الغني بسيوني – النظم السياسية – مرجع سابق ص١٧٤.

(72) أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور الطبعة الثالثة ١٩٨٦ ص١٠٠ – منشأة المعارف بالإسكندرية – يقرر ضآلة عدد آيات الأحكام الدستورية، فيبدو أن عدد الآيات المتعلقة بالتشريع الدستوري (أي بنظام الحكم في الدولة لا يتجاوز اثني عشرة آية ويقرر الشيخ عبد الوهاب خلاف – علم أصول الفقه مرجع سابق – إن الأحكام الدستورية هي التي تتعلق بنظام الحكم وأصوله التي وردت بالقرآن يبلغ عددها عشرة آيات.

ويُرجع رجال الفقه الإسلامي علة ذلك، انه كان بقصد إفساح المجال للرسول ﷺ ليقوم بالبيان الذي أمره به الله تعالى "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"(٧٣) وليتسنى للمجتهدين استعمال عقولهم في تطبيق الكليّات حسبما يحقق للناس مصالحهم، ويتلاءم مع مختلف البيئات على مر الأزمان لتظهر مرونة هذه الشريعة، وتتجلى عموميتها وأبديتها(٧٤).

ولبيان هذه الأسس والمبادئ نقسم فصلنا هذا إلى المباحث التالية:

المبحث الأول : مبدأ الشورى وما يرتبط به من قواعد.

المبحث الثاني : مبدأ العدل وما يرتبط به من قواعد.

(73) سورة النحل الآية ٤٤.

(74) راجع الشيخ محمد مصطفى شلبي – أصول الفقه الإسلامية الجزء الأول الطبعة الرابعة ١٩٨٣- الدار الجامعية بيروت ص١٠٧، والشيخ عبد الوهاب خلاف – السلطات الثلاث في الإسلام – مجلة القانون والاقتصاد مارس ١٩٣٥ ص٥١١ ويقرر الشيخ عبد الوهاب خلاف - أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي طبعة ١٩٥٢ ص ٣٣، أن العلة في اقتصار القرآن على المبادئ والقواعد العامة وعدم التعرض للتفصيلات "ليكون ولاة الأمر في كل عصر في سعة من أن يفصلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم في حدود أسس القرآن من غير اصطدام بحكم جزئي .

المبحث الأول
مبدأ الشورى
وما يرتبط به من قواعد

ونتحدث عن أهم تلك الأسس وهي "مبدأ الشورى"، ومبدأ العدل وما يرتبط بهما من قواعد مثل خضوع الدولة للقانون، وطاعة وليّ الأمر وردّه إلى الحق إذا جار عنه ومقاومته ودفع الاستبداد. بل إن هناك إجماعاً من رجال الفقه الذين كتبوا في النظرية السياسية في الإسلام على أن مبدأ الشورى، هو الأصل الجوهري في نظام الحكم الإسلامي وإنه القاعدة الأولى أو الركن الأساسي في هذه النظام(٧٥).

أولا- الشورى: الشورى كمصطلح تعني استبيان الآراء واتجاهات الأمة أو من يمثلها في الأمور العامة، وبذلك تشارك الأمة مشاركة عامة في شئون الحكم(٧٦).

ولم يضع القرآن ولا السنة كما يقول علماء الشريعة نظاما خاصا للشورى، على اعتبار أنه نظام فطري يجمع فيه النبي أو الخليفة من بعده، أصحابه، ويطرح عليهم المسألة ليبدوا رأيهم فيها، ومتى أجمعوا على رأي عن طريق الأغلبية، أخذ به (عند البعض من الفقه)، أو كان له الخيار (عند البعض الآخر)(٧٧).

ويقرر رجال الفقه (الدستوري والإسلامي) أن الشورى مثلها في ذلك مثل

---

(75) راجع د. أبو المعاطي أبو الفتوح – حتمية الحل الإسلامي ١٩٧٧ ص١٤٣، ١٤٤ مطبعة الجبلاوي ١٩٧٧ وراجع د.عبد الحميد الأنصاري مرجع سابق ص١٧.

(76) انظر د. نعمان أحمد الخطيب – الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري مرجع سابق ص١٤٣ وانظر الدكتور عبد الحميد الأنصاري – الشورى وأثرها في الديمقراطية دراسة مقارنة ١٩٨٠ ص٤٢ وما بعدها – المكتبة العصرية بيروت.

(77) راجع الشيخ محمود شلتوت – الإسلام عقيدة وشريعة ص٦٤ وراجع مؤلفه – من توجيهات الإسلام – دار الشروق ١٩٩٨ ص ٦٥.

جميع الأسس الدستورية الإسلامية، لم يوضع لها نظام خاص حتى تسمح مرونته لكل جيل أن يطبقه بأساليبه التي لا يجد من ورائها حرجا، فيساير التطور الزمني والتقدم البشري(٧٨).

الشورى وواجب (إتباع الشورى)، مبدأ إسلامي دستوري أصيل جاء به القرآن الكريم (والسنة المطهرة) وأكدته التطبيقات الإسلامية في الدولة الإسلامية، التي أقامها الرسول ﷺ في المدينة المنورة، فقد روى عن أبي هريرة أنه قال "أنه لم يكن احد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله"(٧٩)، واستمرت في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة رضي الله عنهم بل أن هناك سورة في القرآن تسمى سورة الشورى.

وقد سبق أن اشرنا إلى أن الصحيفة – أو دستور المدينة – قد وضعها الرسول ﷺ بعد مشاورة أصحابه وغيرهم من أهل المدينة .

إن مبدأ الشورى يعد فريضة شرعية واجبة على كافة الأمة، حكاما ومحكومين، فلم يقف الإسلام عند اعتبارها حقا من حقوق الإنسان بل هي فريضة شرعية واجبه، ويكاد الإجماع ينعقد على أن الشورى هي – "الفلسفة" الإسلامية للحكم في الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي(٨٠) فالرأي الراجح أن الشورى تعد أمراً واجباً مفروضا لا مجرد "أمر مندوب" أي مستحسن.

أما عن الموضوعات التي لا تجوز فيها الشورى، فإنه من المنطقي أن يكون تناولها في الموضوعات التى تناولها القرآن الكريم والسنة النبوية بالنص عليها، فهذه أمور خارجة عن الشورى، إلا إذا كان الأمر متعلقا بشرح تلك النصوص وتفسيرها، والاجتهاد فيها بما لا يخالف تلك النصوص، أما في

---

(78) راجع الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسية الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية ١٩٧٧ ص٢٩ وراجع الدكتور احمد كمال أبو المجد – الشورى – مقال منشور بمجلة العربي العدد ٢٦٢ ص٤٢ وراجع الدكتور محمد يوسف موسى الإسلام ومشكلاتنا الحاضرة ١٩٥٨ ص٨٠ وراجع د نعمان الخطيب – النظم السياسات – مرجع سابق ص١٤٦.

(79) وقد ثبت عن الرسول انه قال لأبي بكر وعمر " لو اجتمعنا على مشورة ، ما خالفتكما" رواه احمد بن عبد الرحمن بن غنم الأشعري .

(80) راجع دكتور محمد عمارة – المرجع السابق ص٣١.

غير ذلك فكل الأمور تعد محلاً للشورى، ونتائجها التي قد تختلف مع تغير حال المجتمعات واختلاف ظروفها وتطورها، وتغير الازمنه[٨١].

وقد جاء النص على الشورى تحديدا في آيات كريمات[٨٢] تدعو الرسول ﷺ إلى الشورى أي مشاورة قومه وصحابته فيما لا وحي فيه "وشاورهم في الأمر" فإذا عزم الرسول "فليتوكل على الله"، ويتخذ القرار المناسب.

وثمة رأيان في الفقه الإسلامي بالنسبة لمدى التزام الحاكم بالرأي الذي انتهت إليه الشورى ، فالبعض يقرر أن الشورى "مُعْلِمه وليست مُلزمة " بمعنى ان على الحاكم ان يستشير ، وليس عليه ان يلتزم برأي أهل الشورى ، والبعض يقرر انه لا معني للشورى ، اذا كان الحاكم يستشير ، ثم يفعل ما يحلو له ، ضارباً برأي أهل الشورى عُرض الحائط [٨٣].

ونحن نميل إلى أن المعنى الصحيح والمنطقي للشورى ـ الذي تؤكده أصول علم الإدارة العامة الحديثة هو أن يشاور القائد أو الرئيس مرؤوسيه، ولكن اتخاذ القرار، والفصل في الأمر، والمفاضلة بين الآراء المختلفة، كل ذلك ينبغي أن يبقى بيد واحده، هي يد صاحب القرار والمسئول عن تبعاته[٨٤] ، وبداهة فإن هذا القرار لن يخرج بحال عن الصالح العام الذي يبتغيه كل من أهل الشورى والقائد الذي استشارهم .

والطريف أننا نلمح في سرد القرآن الكريم لقصة ملكة سبأ ـ بلقيس ـ مع النبى سليمان (عليه السلام) ـ نلمح ملمحاً عجيبا ، فيما يتعلق بالشورى ! فعندما أرسل سليمان كتابه (الذي حمله الهدهد ، إلى مملكة سبأ) إلى الملكة

---

(81) راجع في اختلاف المفسرين بالنسبة لموضوعات الشورى وعلتها – دكتور محمد يوسف موسى نظام الحكم في الإسلام – دار الكتاب العربي – مرجع سابق ص١٧٩.

(82) الآية الكريمة " وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ " (سورة آل عمران الآية ١٥٩) والآية الكريمة الأخرى" وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ " الآية ٣٨ من سورة الشورى.

(83) راجع دكتور يوسف القرضاوي - فقه الدولة في الإسلام، الطبعة السادسة ٢٠٠٩، دار الشروق ، ص ١٤٦.

(84) راجع كتابنا أصول علم الإدارة العامة، ١٩٨٩ ، الإدارة العامة لكلية الشرطة - الكويت.

بلقيس ، يدعوها وشعبها إلى الإيمان ، جمعت بلقيس "الملأ" من أهل الرأى من شعبها لتشاورهم في الأمر ، قائلة لهم " قالت يايها الملؤ أفتوني فى أمــرى ، ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون" ، اذن فقد كانت تلك المرأة الملكة في تلـك المملكة القوية والتى كانت آية في زمانها في القوة والمجد وحسن التنظيم ــ لا تقطع أمرا حتى تسأل أهل الشورى !فلما أشاروا عليها بأنهم " أولــو قــوة وأولو باسٍ شديد " أى بأنهم بقوتهم قادرون على التصدى لسليمان، ولكنهم . ختموا قولهم هذا ــ اى مشورتهم ــ بأن الأمر الأخير والقرار النهائي ، هــو بيد الملكة " والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين " إلا أن حكمة صاحبة القــرار ــ الملكة ــ المتمثلة في معرفتها بأن "الملوك إذا دخلوا قرية أفــسدوها وجعلــوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون " تلك الحكمة جعلتها تخالف الرأى الذي أشــار به أهل الشورى ، وأن تتخذ قرارا آخر ، وهو " إنى مرســلةٌ إلــيهم بهديــة فناظرةٌ بم يرجع المرسلون [٨٥].

والملمح الذى نودّ بيانه من هذه القصة ، هى أن الــشورى ــ فــي تلــك المملكة ــ القديمة ــ كانت مُعلمة وليست مُلزمة "[٨٦] !! .

ويحضرني الآن مثال آخر ، عن أن الشورى ليست ملزمة لصاحب القرار ، بل لصاحب القرار (ولى الأمر) أن يأخذ بها أو أن يخالفها (لأسباب يقــدرها ، وللمصلحة العامة ، وليس إتباعاً للهوى ، أو استبداداً) ، وهذا المثال ، هو ان الرئيس الأسبق للولايات المتحدة الأمريكية ، وهو الرئيس " إيزنهاور ــ وهو من أشهر الرؤساء الأمريكيين ــ صرح ذات مرة ، أنه اجتمع مع مساعذيه (أى ما يسمى في الأنظمة البرلمانية : الوزراء) ليشاورهم في أمــر معــين) وكان عدد هؤلاء المساعدين ستة عشر مساعداً (إذا لم تخنّــى الــذاكرة).. وأنهم انتهوا إلى رأى معين ، وانتهى هو (أى الرئيس إيزنهاور) إلى رأى آخر

---

(85) راجع الأيات ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥ من صورة النمل .

(86)(وفقا للمصطلح المعروف في الفقه الإسلامي).

. وقال الرئيس بعد الاجتماع : ستة عشر رأوا رأياً . ورأى الرئيس رأيا آخر ... إذن فلينفذ ما رأى الرئيس !!.

ويقرر بعض الفقه بالنسبة لقوة حجية الشورى بأنه بالرجوع إلى النصوص فلا نجد في القرآن والسنة نصاً يحتم على الحاكم الأخذ بالرأي الذي يشير به أهل الشورى، فآية الشورى يتبين منها أن على الرسول (ﷺ) أن يمضى بعد المشورة في تنفيذ ذلك الرأي الذي "عزم عليه " لا ذلك الذي أشير عليه به، أي أن الرسول غير ملزم بإتباع رأي أهل الشورى، إذا هو لم يقتنع به، ويبدو أن هذا هو الرأي الذي يأخذ به كثير من المفسرين لهذه الآية كما يتبين من الرجوع إلى تفسير القرطبي وابن كثير والإمام الطبري.

وثمة حالات لم يأخذ الرسول(ﷺ) فيها برأي أصحابه -مثل حادثة أسري موقعة بدر-، بل أخذ برأي آخر لبعض أصحابه وبالنسبة لأبي بكر فلم يأخذ برأي أصحابه بالنسبة لعدم قتال المرتدين. إلا أنه ينبغي ألا يفهم من ذلك أن الإسلام يسمح للحاكم أن يحكم عن هوى فهو مقيدّ بأحكام الشريعة.

ويعارض بعض الفقه الرأي السابق مقرراً إلزامية الأخذ بالرأي الذي تنتهي إليه الشورى(٨٧).

---

(87) راجع في الراي الأول استاذنا الدكتور عبد الحميد متولي -القانون الدستوري- مرجع سابق ص١٧٢وما بعدها هذا ويعارض الدكتور محمد عماره بشدة القول بان للذي "عزم" أن يخالف الراي الذي انتهت إليه الشورى، والقول بان للحاكم ما دام قد استشار فقد أدى ما عليه وله بعد ذلك أن يعزم اي يقرر ما يشاء، وان هذا القول قد نسى أن هذا العزم "القرار" هو في سياق الآية "الشورى" فالشورى إذا جردت من ثمرتها وهو القرار – العزم – كانت عقيما، فيجب أن تكون سياسة الأمة الإسلامية شورى وحكمها وكل أمرها شورى .. وان القرآن لم يتحدث عن "ولي الأمر" بصيغة المفرد وإنما تحدث عن أولي الأمر بصيغة الجميع، وفي ذلك تزكية للجماعة وللقيادة الشوريه .. وان القرآن قد اشترط لطاعة أولي الأمر ولاختصاصهم بما اختصهم به، أن يكونوا من الأمة .. بمعنى أن يكونوا موضع اختيارها ومصدرا لثقتها وأهلا لقيادة حياتها مما يعني إشراك الرعية بالشورى في اختيار أولى الأمر راجع ص٣٥ وما بعدها ومن جانب آخر فإن الدكتور العوا – المرجع السابق ص١٢٠ يؤيد الراي القائل انه ما دام الحاكم قد وجبت عليه الشورى، فأنه يجب عليه ان يلتزم نتيجتها التي ينتهي إليها راي أكثر المشيرين، وانه لا دليل يصح الاستناد إليه في تأييد مذهب من ذهب إلى أن الشورى "معُلمة وليست ملزمة" ، وانظر في الآراء المختلفة حول وجوب الالتزام بنتيجة الشورى، أو جعل الخيار للحاكم بالنسبة لنتيجة الشورى وآراء العلماء حول ذلك تفصلا – انظر رسالة الدكتوراه للدكتور عبد الحميد الأنصاري الشورى ، وأثرها في الديمقراطية دراسة مقارنه منشوره في مؤلفه الصادر عن المكتبة العصرية عام ١٩٨٠ ص٥٢ وما بعدها.وانظر

ويرتبط هذا المعنى بالنسبة للمشاورة من جانب الجماعة واتخاذ القرار من جانب أو ولى الأمر أو القائد - بمعنى آخر ارتباطا وثيقا، ينفي شبهة الاستبداد والانفراد بالرأي - تحكماً من جانب متخذ القرار- وذلك المعنى الآخر هو ان المجيء بداية بالقائد وأولى الأمر ، أو اختياره وتعيينه في منصبه إنما كان نتيجة مبدأ الشورى ذاته. فالجماعة (صاحبة حق الشورى) هي التي اختارت أصلا أولى الأمر فيها، أو أن أهل الحل والعقد (كما اشرنا من قبل إلى تعريفهم في الفقه الإسلامي) هم الذين زكوا أو رشحوا الحاكم (الخليفة قديما) ثم صارت لهم البيعة من جانب الجماعة، أي أن ولي الأمر قد جاء ثمرة للشورى التي أدت إلى الثقة به وبقراراته بعد ذلك، سواء في تعيين أولي الأمر الفرعيين (في السلطتين التنفيذية والقضائية) أو في اعتماد قرارات السلطة التنفيذية. ولا يمنع كل ذلك أن يشاور ولي الأمر ـ بعد ذلك ـ الجماعة قبل اختيار أولي الأمر الفرعيين أو رجال السلطة التنفيذية والقضائية وهذا ما جرى عليه العمل في الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين[٨٨].

إذن فاختيار رئيس الدولة (طبقا لمصطلحات الدولة الحديثة) واختيار رجال السلطتين التنفيذية والتشريعية، إنما يتم طبقا لمبدأ الشورى، أما السلطة التشريعية، فمصدرها الأساسي هو القرآن والسنة، أما القواعد العامة (التشريعات) التي يصدرها أولى الأمر، فإنما هي تطبيق وتفصيل للمبادئ

رأى الدكتور يوسف القرضاوي ، فقه الدولة في الإسلام ، الطبعة السادسة ، ٢٠٠٩ ، دار الشروق - مصر ، ص ١٤٦ ، حيث يرى ان الشورى ملزمة وليست مجرد معلمه.

(88) نحن نقصد باصطلاح اولى الأمر، أي الحاكم الأساسي أي رئيس الدولة (الخليفة سابقا) ونقصد باولي الأمر الفرعيين الحكام الفرعيين في السلطات المختلفة ، وقد أردنا توضيح ذلك لان معنى مصطلح اولى الأمر فيه اختلاف كبير لدى رجال الفقه الإسلامي، فالبعض يعتبر انه يعني الحكام والعلماء، ومنهم الشيخ عبد الوهاب خلاف ـ علم أصول الفقه ص١٨٢ وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ـ مرجع سابق ـ الطبعة السابعة ١٩٥٦، ص ٥١، وراجع ابن تيمية السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص ١٨٢ ، والبعض يقرر ان المراد باولى الأمر جماعة أهل العقد والحل من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة (رأي الإمام محمد عبده ـ تفسير المنار مكتبة القاهرة طبعة ١٩٦٠ جـ٥ ص١٨١ وراجع في الآراء حول معنى ولي الأمر وأدلتها تفصيلا ـ رسالة دكتوراه الدكتور عبد الحميد الأنصاري ـ مرجع سابق ص ٢٣٨ وما بعدها .

العامة وللأحكام الواردة في القرآن والسنة، أو للاجتهاد الموافق للقرآن والسنة بشرط عدم الخروج عليهما، وإلا عُدّ ذلك الاجتهاد (وما يصدر عنه من قرارات) باطلا.

وقد سبق أن اشرنا إلى ذلك من قبل عند حديثنا عن مبدأ علو الدستور وعن تدرج القواعد القانونية، كما اشرنا من قبل إلى الآيات الكريمات التي تأمر برد الأمر إلى الله ورسوله إذا اختلفتم في أمر، وإلى واجب إطاعة الله وإطاعة الرسول .

ويحضرني في ذلك ما أوصى به الرسول ﷺ الصحابي معاذ بن جبل عندما بعثه قاضيا على اليمن عندما سأله الرسول ماذا تصنع إذا عرض عليك قضاء ؟ قال أقضي بما في كتاب الله، قال فإن لم تجد؟ قال فبسنة رسول الله ﷺ قال فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ قال اجتهد في رأيي لا آلو- قال معاذ: فضرب رسول الله ﷺ على صدري، ثم قال الحمد الله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضي الله(٨٩).

إن الشورى أساس من أهم أسس نظام الحكم في الإسلام، ويوضح ذلك حديث الرسول ﷺ حيث يقول إبن عباس انه لمّا نزل قوله تعالى "وشاورهم في الأمر " قال الرسول ﷺ" أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي فمن استشار منهم لم يعدم رشدا، ومن تركها لم يعدم غيا(٩٠) .

وإذا كان المستشير هو الحاكم أو الحكام فمن هم أهل الشورى؟

من الثابت أن الرسول ﷺ كان يستشير صحابته أو كبارهم، إلا انه قد شاور جمهور المسلمين في الأمور التي تهمهم مباشرة. ففي غنائم هوازان حرص

---

(89) ورد في مسند احمد الجزء الخامس الطبعة الثانية – طبعة دار الفكر ص٦٣٢.

(90) راجع الدكتور زكريا البري _ الإسلام وحقوق الإنسان – مجلة عالم الفكر – الكويت – المجلد الأول – العدد الرابع يناير – مارس – ١٩٧١ ص١٣ وراجع الدكتور داوود الباز – النظم السياسية – الدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية دار النهضة العربية١٩٩٧/ ١٩٩٨ ص٣٢١

الرسول ﷺ على معرفة جميع آراء الذين اشتركوا في الحرب ولم يكتفِ برأي كبار القوم. وحرص الخلفاء الراشدين على استشارة أهل الشورى من كبار الصحابة ذوي الرأي، إلا أنهم كانوا يقومون بالشورى "العامة" أي استشارة المؤمنين بلا استثناء في بعض الأمور- بجانب الشورى الخاصة الممثلة في كبار الصحابة، وذلك مثل "عمر رضي الله عنه" عندما استشار المسلمين استشارة عامة في بعض الأمور، بل انه عندما طُعن وزكّى ستة من الصحابة كي يختار الناس واحداً منهم لخلافته، واستشار أصحابه، وتنازل عبدالرحمن عوف – الذي كان أحد الستة ـ عن ذلك المنصب استشار عبد الرحمن بن عوف، الناس جميعا (حتى النساء والعامة) في أيهم يختارون؟ عثمان أم علياً.

بل إن البعض يقرر أنه كان هناك ما يسمى بـ"مجلس الشورى" حتى في عهد النبي ﷺ وأنه قد تألف – حتى في العهد النبوي ـ ذلك المجلس من رجال معنيين معلومين، فلا يصح – كما يقول أبو الأعلى المودودي – إذن ظنُّ الذين قالوا إن الخليفة هو الذي كان يدعو للمشاورة من يشاء في أي وقت يشاء وبأي طريق يشاء[٩١] .

(91) راجع أبو الأعلى المودودي نظرية الإسلام وهديه – ١٩٦٧ – ص٢٨٩ دار الفكر بيروت وانظر في تفصيلات موضوع أهل الشورى دكتور عبد الحميد الأنصاري – الشورى – مرجع سابق ص٢٢٦ وما بعدها .

المبحث الثاني

مبدأ العدل وما يرتبط به من قواعد

"العدل أساس الملك" ، عبارة معبرة حقا، عن العدل كأساس هام من الأسس والمبادئ العامة للحكم في الدولة الإسلامية، بل إن بعض الدساتير العربية تنص على تلك العبارة حرفيا، مثل الدستور الكويتي في المادة ١٦٢ منه، وإن كان قد وضعها في مقدمة مواده الخاصة بالسلطة القضائية.

وإذا تذكرنا ما أشرنا إليه من قبل بالنسبة للأسس والمبادئ العامة للحكم في الدولة الإسلامية (التي جاء بها القرآن والسنة) وأنها قد تحتمل التفسير العام الذي يشمل مجالات متعدد، أو التفسير المحدد الذي يقصرها على مجال محدد ، فليس في وجوب تطبيق مبدأ "العدالة" أو العدل في مجال التعاملات الفردية، ما يحول (كما قلنا من قبل) دون اعتبار العدالة أو العدل ركيزة من ركائز حكم الحاكم (أو الحكام أو السلطات العامة)، أو اعتبارها مبدأ وشعاراً للسلطة القضائية للفصل بين الناس ـــ، في الوقت ذاته .

بل إن من أخص الصفات أو الشروط التي يشترطها الفقهاء في الحاكم كما يقول البعض[٩٢] هي العدالة.

ويكفي شرفاً ما بعده شرفا – لمصطلح العدل – كأساس أو مبدأ من الأسس

---

(92) انظر استاذنا الدكتور عبد الحميد متولي مبادئ نظام الحكم في الإسلام ص٢٦٨ مرجع سابق ، ويشير الدكتور محمد سليم العوا المرجع السابق ص١٢٤ وهامش بذات الصفحة ص ١٢٤ إلى أن معنى العدالة هنا التي يشترطها العلماء هي العفة عن المحارم وتقى المأثم وليست العدالة هنا بمعنى عدم الظلم كاساس يجب توافره فى النظام السياسي في الإسلام والحق أننا نرى انه ليس ما يمنع من تفسير العدل ـ بمعنى الإنصاف وعدم الظلم من جانب اولي الامر وتفسيره كذلك بالتفسير الذي يقول به العلماء ، اي الجمع بين التفسيرين لكلمة أو مصطلح العدل او العدالة ، عند الحديث عن مشورة الحاكم إضافة إلى أن ما يذهب اليه الدكتور متولي يتفق في المجال الدستوري او السياسي ويتفق مع اقتران صفة العدل و العادل "الإمام العادل " في حديث الرسول ﷺ عن السبعة الذين يظلهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله، اولهم الإمام العادل، أو مع عموم معنى العدل في الآية ٥٨ من سورة النساء "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل "وهذا ما يقرره الدكتور العوا بحق ص١٢٢ من أن جماهير المفكرين للقرآن لا يقصرون نطاق تطبيق هذه الآية على التطبيق في مجال القضاء والحكم في المنازعات بل يقررون أن المراد من الحكم في هذه الآية هو ما كان عن ولاية عامة أو خاصة .

أو المبادئ العامة للحكم في الإسلام – أن "العدل" اسم من أسماء الله الحسنى وصفه من صفاته.

بل يتسع معنى العدل – في مجال الحكم وغيره من المجالات – ليشمل قاعدة دفع الظلم ومقاومته بحيث يوجب ذلك – كما يقول البعض بحق – التصدي للظلم – كمنكر – بالمنع والإزالة، والتصدي للظلمة بالمقاومة، مستشهدين في ذلك بأحاديث كثيرة للرسول ﷺ مثل "إذا رأيتم أمتي تهاب الظالم أن تقول له أنت ظالم فقد تُودّع منهم"(٩٣)، ومثل ما معناه "خير الجهاد كلمة حق عن سلطان جائر" ومثل "ومن رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الإيمان" وكذلك الآية الكريمة، التي تتسع معانيها لتشمل عدة قواعد هي الأمر بالعدل، والنهي عن "المنكر" (والظلم منكر يجب النهي عنه) ثم النهي عن "البغي" وهو الظلم بعينه، فالبغي كما يرى بعض المفسرين هو الكبر والظلم – ها هنا في الآية الكريمة، وأصل البغي التعدي ومجاوزة الحد والقدْر في كل شي، وهو كما يرى البعض كذلك هو التطاول والتجبر والتعدي على الآخرين ظلما(٩٤) .

بل ان القرآن الكريم قد حذّر الظالمين من عاقبة الظلم " واتقوا فتنةً لا تصيبَنَّ الذين ظلموا منكم خاصةً " كما وصف الطغيان من جانب آل فرعون ، وما ترتب عليه من أن صبّ الله عليهم عذابه ، حيث يقول سبحانه : "وفرعونَ ذي الأوتادِ ، الذين طغَوا في البلادِ ، فأكثروا فيها الفسادَ ، فصبّ عليهم ربُّك سوطَ عذاب ، إن ربّك لبالمِرصاد "(٩٥) .

والآيات القرآنية الكريمة والأحاديث القدسية كثيرة، التي تحتم العدل وتنهى عن الظلم، بل انه فيها أمراً إلهيا للرسول ﷺ ولأمته بالعدل "وأمرت

---

(93) راجع دكتور محمد عماره – المرجع السابق ص٦٢.

(94) راجع مختصر تفسير الطبري للآية ،والآية الكريمة المشار إليها تنص على "إنّ اللهَ يَأمُرُ بالعَدْلِ وَالإحْسَانِ وَإيتَاءِ ذِي القُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلّكُمْ تَذَكّرُونَ" سورة النحل الآية ٩٠.

(95) سورة الفجر الآيات ١٠، ١١، ١٢، ١٣ ، ١٤ .

لأعدل بينكم"[٩٦]، "وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ"[٩٧] "وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنهم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"[٩٨] "يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ"[٩٩]، وكذلك في الحديث القدسي "يا عبادي أني حرمت الظلم على نفسي وعلى عبادي، ألا فلا تظلموا".

بل لقد أوجب القرآن العدل مع غير المسلمين بل ومع الأعداء" وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ"[١٠٠] .

ويرتبط مفهوم العدل ارتباطا وثيقاً بقاعدة واجب طاعة أولى الأمر فماداموا قد التزموا العدل مطبقين للشريعة – بمعنى القوانين مبدأ خضوع الدولة للقانون كما شرحناه من قبل ــ فإن على المحكومين السمع والطاعة وألا يخرج احد على الجماعة ويتجنب الفتنه وفي ذلك يقول الرسول ﷺ عن الأئمة والحكام "إن لهم عليكم حقا، ولكم عليهم حقا مثل ذلك، ما أن استرحموا فرحموا، وإن عاهدوا وفوا، وان حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.

ويرتبط بالعدل والطاعة وعدم الظلم، يرتبط بهم قاعدة ردّ الحاكم إذا ظلم أو خرج عن القانون بمعنى النصيحة وردّه وتنبيهه للصواب، ولإزالة الظلم وتصحيح الخطأ، وإلا باللجوء إلى من يملك إلغاء قراراته أو إلى القضاء لإلغاء قراراته الظالمة أو المخالفة للقانون ("وسنزيد هذا الأمر تفصيلا عندما نتحدث في الفصل الثالث فيما بعد عند استعراضنا لخصائص الحكومة في الدولة

(96) سورة الشورى الآية ١٥.
(97) سورة النساء الآية ٥٨.
(98) سورة المائدة ٤٢.
(99) سورة ص الآية ٢٦ .
(100) سورة المائدة الآية ٨.

الإسلامية مع المقارنة بالمعايير التقليدية للفقه الدستوري") مقاومة الظلم والاستبداد. وتتجلى كل تلك المبادئ القانونية في الآية الكريمة : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا)(١٠١)، كما يرتبط بواجب العدل كذلك "قاعدة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" فالأمر بعدل ولي الأمر، أمرٌ بالمعروف وهو واجبٌ على الجميع فيجب نصح الحاكم بالالتزام به، والنهي عن الظلم نهيٌ عن المنكر، يجب على الجميع نهي الحاكم عنه، مصداقا للآية الكريمة "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ"(١٠٢)، " الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنْ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ"(١٠٣).

ومما تقدم يتضح الارتباط الوثيق بين العدل (بمعنى عدم الظلم من الحكام "كأساس من أسس نظام الحكم في الإسلام) وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما يقول البعض بحق – انه لا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم(١٠٤) .

لقد أكد الإسلام على واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل وحذّر من لعنته التي تحل بالقوم الذين لا يتناهون عن منكر يفعلونه ووصفهم بالكفر فقال سبحانه " لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ، كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ"(١٠٥) "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"(١٠٦).

(101) سورة النساء الآية ٥٩.
(102) سورة آل عمران الآية ١١٠.
(103) سورة الحج الآية ٤١.
(104) راجع أقوال الإمام محمد عبده – الشيخ رشيد رضا – تفسير المنار الطبعة الثالثة ص ٤٥.
(105) سورة المائدة الآية ٧٨،٧٩.
(106) سورة آل عمران الآية ١١٠.

والمتأمل في التاريخ الإسلامي في عهد الخلفاء الراشدين يتأكد من حرص هؤلاء الخلفاء على التطبيق الدقيق لتلك القواعد السابقة المتفرعة عن العدل، وحق المحكومين في دفع الظلم ومقاومة الاستبداد والطغيان، فهذا أبو بكر الخليفة الأول يقول في بداية حكمه "أيها الناس" إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فأن عصيت فلا طاعة لي عليكم"، وهذا الفاروق عمر بن الخطاب الخليفة الثاني يخطب الناس فيقول "أيها الناس من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقومه، فقام رجل وقال والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقوّمناه بسيوفنا، فقال عمر : الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوّم عُمراً بسيفه"

بل إذا وصل الأمر إلى خروج احد من ولاة الأمر "الفرعيين" عن حكم القانون "الشريعة الإسلامية" أو مخالفه الصالح العام، فإنه يجب على وليّ الأمر الرئيسي "الحاكم" عزله، بل إن الإسلام يجيز عزل الخليفة "ولي الأمر الأساسي أو الحاكم ما لم يترتب على العزل فتنة(١٠٧) والعلماء مجمعون على وجوب عزل الخليفة الذي لا يلتزم بتنفيذ أحكام الشريعة على الناس أو على نفسه(١٠٨) .

وانظر الي الرسالة البليغة والموجزة ، التى وجهها الخليفة (الراشد الخامس) عمر بن عبدالعزيز رحمه الله – التى وجهها إلي أحد ولاته على إقليم من أقاليم الدولة : " لقد كثر شاكوك ، وقلّ شاكروك .. فإما عدلت ،

(107) راجع أستاذنا د. عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والنظم السياسية – مرجع سابق ص١٧٢

(108) انظر في ذلك الدكتور محمد فاروق النبهان – نظام الحكم في الإسلام – مرجع سابق ص ٤٢وما بعدها وانظر الدكتور ضياء الدين الريس – النظريات السياسية الإسلامية – مكتبة الأنجلو المصرية ص ٢٩٤ ، ٢٩٧ وما بعدها وما أورده من آراء العلماء فيقول الغزالي " في كتابة إحياء علوم الدين "إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان وقال ابن حزم : في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل ، وهو يتحدث عن مخالفة الخليفة لأحكام الشريعة وعدم خضوعه لأحكامها "فهو الإمام الواجب طاعته، وما قادنا بكتاب الله تعالي وسنه رسول الله ﷺ فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه ، خلع وولي غيره.

وإمّا عُزلت " (١٠٩).

وإذا كان الإسلام قد أمر بالتزام العدل من الحكام ، وأوجب على المحكومين طاعتهم إذا التزموا بذلك كما اوجب على المحكومين نصحهم اذا حادوا عن العدل ، وردّهم إلى الحق ، بل ودفع ظلمهم ومقاومة طغيانهم ، فإن ذلك في حد ذاته سبقٌ للإسلام في هذا المجال ، مجال مقاومة الطغيان .

ذلك أنه إذا كان الفقهاء المسلمون ، قد قرروا مبدأ مقاومة الطغيان ، بناء على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية منذ قرون وقرون – التي عرضناها من قبل – فإن حق مقاومة الطغيان – كما يقول بعض الفقه الدستوري بحق – لم يلق رواجاً لدى جانب كبير من رجال الفكر السياسي الغربي – سواء منه القديم أو الحديث – فلقد أنكر بعض الفقهاء القدامي في القرن ١٦ أمثال ميكافيكلي في إيطاليا ، "وجان بودان" في فرنسا ، حق الشعوب في مقاومة طغيان الحكام ، وتبنّى هذا الاتجاه فريق من الفقهاء السياسيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، مثل "هوبز" في انجلترا و "بوسيه " في فرنسا ، كما سار على هذا المنوال فقهاء كبار في القرن العشرين ، أمثال : : "اسمان" ، "وكاريه دى ملبرج" و "كوليار" وغيرهم (١١٠) ، غير أن هذا لا ينفى وجود مؤيدين لحق المقاومة من الفقهاء في الفكر الفرنسي السياسي الحديث مثال موريس هوريو ، وليون دوجي ، وجورج مبيردو ، ولوفور (١١١).

وإذا كنا نرى أن الشريعة الإسلامية ، قد جعلت حق مقاومة الطغيان ، حقّا

---

(109) راجع الدكتور محمد عماره ، عمر بن عبد العزيز خامس الخلفاء الراشدين ـ ص ٥٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ، وانظر دكتور حماد محمد شطا ـ الأصول الإسلامية للقانون الإداري ، الكتاب الأول ، ص ٥٠٣ ، دار الصحوة للنشر ـ القاهرة .

(110) انظر في ذلك البحث القيم للدكتور داوود الباز ـ حق مقاومة قهر السلطة الحاكمة وطغيانها في الشرائع السماوية والفكر السياسي ٢٠١١/٢٠١٠ ، ص ٣٤ وما بعدها ، وانظر دكتور احمد عامر ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة في ضوء أحكام الشريعة الاسلامية ـ المجلد الاول ١٩٩٧ ، ص ٧٦٨.

(111) راجع دكتور داوود الباز ، المرجع السابق ، ص ٣٣ وما بعدها .

"دستوريا" " وقانونيا" للشعوب بل وأوجبته ، وجعلته واجباً شرعيا ، فإن الأمر على عكس ذلك في المجال القانوني والدستوري الوضعى ، بل ان مثـل ذلـك العمل مُجَرّم جنائيا في القوانين الوضعية !

فليس ثمة دستور واحد ــ كما يقول بعض الفقه ــ من الدساتير العربية أو الغربية (بما فيها فرنسا) يعترف بحق المواطنين في مقاومة طغيان السلطة او خروجها على المبادئ والأسس المتفق عليها في المجتمع . وهذا هو الفقيـه الفرنسي الكبير "جان ريفيرو" يقرر " أن الحقيقة أن مشكلة مقاومة الطغيان ، توجد خارج نطاق القانون الوضعى ، لأن السلطة ــ أياً كانت ــ لا يمكـن أن تنظّم بنفسها وسائل تدميرها (١١٢)..

(112) راجع دكتور داوود الباز ـ حق مقاومة قهر السلطة الحاكمة وطغيانها ـ مرجع سابق ، ص ١١ ، وراجع دكتور احمد عامر ـ حق مقاومة الحكومات الجائرة ، مرجع سابق ، ص ٧٧٠.

الفصل الثالث
الإعجاز القرآني في مجال الحكومة

ونقسم هذا الفصل إلى مبحثين :

- أولهما: الحكومة وأنوعها في الفقه الدستوري.
- ثانيهما: مفهوم الحكومة في الدولة الإسلامية وخصائصها.

المبحث الأول

الحكومة وأنواعها في الفقه الدستوري

من المعروف في الفقه الدستوري أن اصطلاح "الحكومة gouvernement"، يعني معاني متعددة مختلفة فقد يقصد بها الوزارة أو السلطة التنفيذية وحدها(رئيس الدولة والوزراء ومساعدوهم .. الخ)، أو يقصد بها مجموع الهيئات الحاكمة أو المسيرة للدولة، أي السلطات العامة في الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية) وقد يكون المقصود بها نظام الحكم في الدولة، أو طريقة ممارسة الحكم واستخدام السلطة، وهذا المعنى الأخير هو الذي نعنيه في مجال حديثنا الآن(١١٣).

وبالنسبة لأنواع الحكومات، تتعدد التقسيمات الفقهية لتلك الأنواع(١١٤) ومن ذلك تقسيم الفقه للحكومات من حيث مصدر السيادة والسلطة في الدولة ومن حيث ممارسة أو مباشرة تلك السيادة أو ذلك السلطان إلى:

- حكومات فردية، يكون الحاكم هو صاحب السلطة والسيادة (مع اختلاف التبريرات المذهبية لمصدر تلك السلطة).

-

(113) راجع مدلول الحكومة ، في أنواع الحكومات ، في الفقه العربي – بصفة عامة – استاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية مرجع سابق ص٦١ ، والدكتور محمد كامل ليلة – النظم السياسية ١٩٧١ – مرجع سابق ص١٤٧ وما بعدها ، دكتور طعيمة الجرف – نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي ١٩٦٤ ص ٤٢٥ ، دكتور محمود حافظ الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري ١٩٧٦ مرجع سابق ص٧١ وما بعدها ، دكتور محسن خليل – القانون الدستوري والنظم السياسية مؤلف مشترك – القسم الثاني ص٣ وما بعدها ، وانظر كتابنا – الأسس العامة للدستور الكويتي واتجاهاته العامة ٢٠٠٩ ص١١٨ وما بعدها وراجع الدكتور عبد الغني بسيوني – النظم السياسية مرجع سابق ١٨٩ وما بعدها.

(114) تتعدد تقسيمات الفقهاء لأنواع وأشكال الحكومات فمن حيث أسلوب اختيار لحكام إلى حكومات اوتوقراطية (الحكومة الوراثية _ الاختيار الذاتي ، وسيلة القوة وحكومات مختلطة (بالتجاور ومختلطة بالتداخل ومختلفة بالاندماج) تقسيم الحكومات من حيث الرئيس الأعلى إلى : حكومات ملكية وحكومات جمهورية ، وتقسيم الحكومات من حيث مصدر السيادة إلى حكومات فردية (الحكومة المطلقة)والحكومة الدكتاتورية "الاستبدادية" وحكومة الأقلية وشبه المباشرة والارستقراطية ، والحكومة الديمقراطية (المباشرة وغير المباشرة).

- حكومات أقلية أرستقراطية أو أوليجارشية (مع اقتراب معاني المصطلحين الأخيرين في الفقه حالياً) حيث يمارس السلطة فئة قليلة متميزة من الناس يتركز في يدها السلطان، سواء أكان هذا التميز راجعا إلى الثروة أو الجاه أو المركز الاجتماعي أو الديني .

- وحكومات ديمقراطية، أي حكومة الشعب، حيث يكون الشعب هو مصدر السلطة وصاحب السيادة، وحيث يباشر الشعب (أو أغلبيته) السلطة وحكم نفسه(١١٥).

ويقسم الفقه أساليب أو صور الديمقراطية، أو ممارسة الشعب حكم(١١٦) نفسه إلى صور ثلاثة هي:

- الديمقراطية المباشرة: حيث يباشر الشعب حكم نفسه، ويتولى مظاهر السيادة (خاصية التشريع).

- الديمقراطية النيابية: حيث يختار أو ينتخب الشعب نواباً يباشرون السلطة ويقومون بأعباء الحكم نيابة عنه.

- الديمقراطية شبة المباشرة: وهي نظام وسط بين الصورتين السابقتين.

---

(115) راجع في تقسيمات الفقهاء للحكومة إلى ديمقراطية وفردية أقلية ، وراجع في الديمقراطية بوجه عام أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي القانون الدستور والأنظمة السياسية ١٩٧٤ ص ٦١ وما بعدها.- دكتور محمد كامل ليله – النظم السياسية مرجع سابق ص ٣٢٢ وما بعدها . دكتور ثروت بدوي – النظم السياسية – مرجع سابق ص ١٥٦ وما بعدها . دكتور محمود حافظ – الوجيز في الأنظمة السياسية – مرجع سابق ص ٨٠ ، دكتور محسن خليل – المرجع السابق ص ١٦ وما بعدها . وراجع بيردو – مطول العلوم السياسية – مرجع سابق – الجزء الرابع ص ٧ . وراجع دوجي – القانون الدستوري – الطبعة الثالثة – الجزء الأول ص٧٦٨ . وراجع اندريه هوريو – القانون الدستوري والمنظمات السياسية – مرجع سابق ص ٣٤٦. وراجع إيسمان – القانون الدستوري - ١٩٢٧الجزء الأول ص ٢٧.

(116). راجع فيما يتعلق بالديمقراطية المباشرة : دوجي – القانون الدستوري – الجزء الثاني – المرجع السابق ص٦١٧ وما بعدها . بيردو- مطول العلوم السياسية – المرجع السابق – الجزء الرابع ص ٣٠٠ وما بعدها . وبالنسبة للديمقراطية النيابية راجع دوجي – المرجع السابق ص ٦٣٩ وما بعدها . وبيردو – المرجع السابق ص٢٢٢ وما بعدها . وراجع كذلك اندريه هوريو – المرجع السابق (بالنسبة للديمقراطية شبة المباشرة وتطبيقاتها) ص ٥٢٩.

فالشعب يختار نواباً ينوبون عنه فى مباشرة السلطة، ولكنهم يعودون إلى الشعب في حالات مختلفة – لمعرفة رأيه و إرادته مباشرة، أو يملي هو تلك الإرادة – في أحيان متعددة – بواسطة أساليب الاستفتاء الشعبي والاقتراح الشعبي والاعتراض الشعبي وعزل النواب..الخ.

- ودون الدخول في التفصيلات المختلفة، والخلافات الفقهية المتعددة حول معاني الديمقراطية والحكومات الديمقراطية، فإن الديمقراطية تعني – ببساطة – أمرين:

- فهي كفكرة أو كمذهب (المذهب الديمقراطي): تعني أن الشعب هو مصدر السلطة وصاحب السيادة، فأصل تلك السلطة أو مصدرها، هو الإرادة العامة للأمة [١١٧].
- وهي – أي الديمقراطية – كنظام حكم (الحكم الديمقراطي) أو كحكومة تعني أن الشعب (أو أغلبية الشعب) هو الذي يباشر السلطة. فالديمقراطية كحكومة – أو نظام حكم – تستلهم روح المذهب الديمقراطي، وبذلك يكون نظام الحكم وليد إرادة الأمة[١١٨] .

وبالنسبة للديمقراطية النيابية:

فأن الديمقراطية النيابية – أو النظام النيابي – هو ذلك النظام الذي ينتخب فيه الشعب ممثلين عنه لكي ينوبوا عنه في ممارسة السيادة أو مهام الحكم . فالشعب هو صاحب السيادة وهو مصدر السلطات. إلا انه يختار من يباشر أو يمارس هذه السيادة – باسمه – نيابة عنه.

---

(117) وتتميز الديموقراطية الغربية أو الكلاسيكية (فى فرنسا منذ الثورة الفرنسية ، وفي دول أوروبا الغربية) بخصائص أو مميزات ـ كما يقول بعض الفقه ـ فهى تهدف الى تملك السلطة بواسطة المواطنين واشتراكهم في إدارة شئون الدولة وأن للمواطنين حرياتهم العامة ، وتتصف باعتناقها لمبدأ المساواة (أى المساواة أمام القانون ، أى أن يكون القانون واحداً بالنسبة للجميع بلا تمييز ، راجع في ذلك أستاذنا الدكتور عبدالحميد متولي ـ القانون الدستوري والأنظمة السياسية ١٩٧٤، ص ١٣٩ وما بعدها .

(118) راجع في ذلك أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – المرجع السابق – ص ١٠٦ . وراجع دكتور محمود حافظ – الوجيز المرجع السابق ص٩٤ . وراجع دكتور ثروت بدوي – النظم السياسية – مرجع سابق ص١٥٦ .

ولقد نشأ النظام البرلماني أولاً في انجلترا، ثم انتقل منها إلى الأنظمة الدستورية الأخرى. ولذلك النظام أركان يحددها الفقه فيما يلي[١١٩].

أركان النظام النيابي :

- أولاً : برلمان منتخب من الشعب:

فيتحتم وجود مجلس نيابي منتخب، ذلك أن الانتخاب – كما قلنا سابقا – هو أساس وجوهر النظام النيابي. وطبيعي أن يتم هذا الانتخاب بواسطة الشعب. وعلى ذلك فيلزم أن يكون الشعب قد مارس حقه في انتخاب نوابه، ويتم ذلك بواسطة حق الاقتراع العام وليس الاقتراع المقيد[١٢٠] .

هذا بالنسبة لأسلوب الانتخاب. أما بالنسبة لكون البرلمان – أي أعضائه – قد تشكل كله عن طريق الانتخاب. أم جاء معظم أعضائه بواسطة الانتخاب، وجاء بعضهم بواسطة التعيين. فالقاعدة – كما قلنا من قبل – أن تكون أغلبية أعضاء البرلمان منتخبه، بحيث لا يؤثر تعيين بعض أعضاء البرلمان على القدرة الحقيقية لممارسة البرلمان سلطاته.

ولا يكفي انتخاب الشعب للبرلمان، بل لابد أن يكون للبرلمان سلطات حقيقية مؤثرة تتمثل في ممارسة دور فعال في المجال التشريعي والسياسي والمالي، أي أنه لا يكفي مجرد وجود برلمان يمارس دوراً استشارياً للقول بتوافر هذا الركن الهام من أركان النظام النيابي[١٢١] .

---

(119) راجع بالنسبة لأركان النظام النيابي مؤلفات الفقه الدستوري بصفه عامه ومنها : القانون الدستوري والأنظمة السياسية للدكتور عبد الحميد متولي – مرجع سابق ص ١٤٧ وما بعدها ، دكتور كامل ليله – النظم السياسية . مرجع سابق ص٥٤٢ وما بعدها دكتور طعيمة الجرف – نظرية الدولة – مرجع سابق – ص ٣٨٦ وما بعدها ، دكتور ثروت بدوي – النظم السياسية – مرجع سابق ص ١٦٩ وما بعدها . وراجع دكتور علي الباز – صور النظام النيابي بين التقليد والتجديد – دراسة تطبيقية في دستور الكويت ودساتير دول مجلس التعاون مع المقارنة بالدستور المصري .

(120) راجع الدكتور ثروت بدوي – المرجع السابق ص ١٧١.

(121) فإن لم يكن الأمر كذلك ، بأن كان للبرلمان مجرد رأي استشاري ، فانه يمكنه القول بأن هناك في هذه الحالة – على حد تعبير الفقه النفسي بارتلمي – " مجرد نواه أو جنين من النظام النيابي – راجع في ذلك أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية- مرجع سابق ص١٥٧.

- ثانياً : تمثيل عضو البرلمان للأمة كلها:

ومقتضى ذلك انه بعد انتخاب كل دائرة انتخابية لممثلها أو لممثليها، فإن هؤلاء الممثلين ينوبون عن الأمة بأسرها، أي أنه قد انقضى ذلك العهد الذي كان فيه النائب يمثل دائرته الانتخابية، أو بعبارة أخرى إن الناخبين في دائرة النائب قد "وكلوه" مما يترتب على ذلك- أي على عقد الوكالة- أن يكون من حق الناخبين إعطائه تعليمات ملزمة وان يعزلوه . لقد انتهت فكرة الوكالة – والوكالة الإلزامية – ولم يعد لها محل في علاقة النائب بدائرته، ذلك أن النائب أصبح ممثلا للأمة بأسرها وعليه أن يرعى مصالحها كلها.

- ثالثا: استقلال البرلمان عن هيئة الناخبين:

فمادام الشعب قد انتخب نوابه، فهم إذاً يتولون مهمتهم التي حددها الدستور بصورة مستقلة عن هيئة الناخبين. فلا يلزم – من الناحية الدستورية – أن يعودوا هم للشعب لكي يتعرفوا على إرادته أو رغباته. (وإن كان القول بذلك يتعارض مع الاعتبارات السياسية، التي توجب استمرار الصلات بين النواب وبين الشعب وذلك للوقوف على الاتجاهات الحقيقية للشعب إزاء القضايا المختلفة).

ولا يمكن للشعب – من الناحية الدستورية – في ظل النظام النيابي أن يلزم البرلمان بسلوك سبيل معين وذلك لاستقلال إرادة البرلمان عن هيئة الناخبين ذلك أن الديمقراطية النيابية، تختلف في تلك المسألة – مسألة العودة للشعب أو إلزام الشعب للبرلمان – عما هو متبع في ظل الديمقراطية شبة المباشرة التي تتضمن أساليب مختلفة مثل الاستفتاء الشعبي والاعتراض الشعبي ... الخ.

- رابعا تمثيل البرلمان للأمة لمدة محددة .

أي تأقيت مدة البرلمان، أو تجديد البرلمان بصفة دورية، ذلك أن فكرة تمثيل البرلمان للأمة تقتضي تحديد مدة التمثيل حتى يمكن أن يكون تمثيلا

متجددا ومعبرا بحق عن الأمة، بالإضافة إلى أن تحديد مدة النواب، إعمالٌ لرقابة الشعب عليهم، بعدم تجديد اختيار من يثبت عدم كفاءته ودرءاً لمظنة الاستبداد، إذا ما ظل أعضاء البرلمان ممثلين للشعب لمدة غير محددة .

وبالنسبة للصور المختلفة للديمقراطية النيابية أو النظام النيابي، فإن الفقه الدستوري يقسم تلك الصور إلى ثلاث صور أو أنظمة ثلاث، هي النظام البرلماني، والنظام الرئاسي، ونظام حكومة الجمعية، وذلك على أساس معيار تقليدي هو مبدأ الفصل بين السلطات.

ولتوضيح ذلك نتحدث (في مطلب أول) عن صور النظام النيابي على أساس المعيار التقليدي، ثم نتناول المعيار الذي نقترحه للتميز بين صور النظام النيابي (في المطلب الثاني) ثم أركان وخصائص الصور المختلفة للنظام النيابي (في مطلب ثالث) .

المطلب الأول

صور النظام النيابي

على أساس مبدأ الفصل بين السلطات[١٢٢]

ويعتمد هذا التقسيم على مدى الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، وعلى مدى رجحان كفة سلطة منها على ما عداها من السلطات (والمقصود هنا السلطتين التشريعية والتنفيذية)

وغني عن البيان انه ليس المقصود هنا بالفصل بين السلطات، هو ذلك الفصل المطلق أو التام بينهما، ذلك انه لا يمكن تصور حياة سياسية – سوية – في ظل النظام النيابي – تتصف بذلك الفصل المطلق بين سلطاتها، أو ما يسمى "بالعزلة بين السلطات"

وإنما المقصود بالفصل، وهو ذلك الفصل النسبي بين السلطات[١٢٣]، وهذا هو ما قصده مونتسيكو حين عبّر عن هذا المبدأ بوضوح وتفصيل في كتابه "روح القوانين" عام ١٧٤٨، ولقد قال مونتسيكو"إنها تجربة خالدة أن كل إنسان يتولى السلطة ينزع إلى إساءة استعمالها، حتى يجد حداً يقف عنده، إن الفضيلة ذاتها تحتاج إلى حدود، ولكي لا يساء استعمال السلطة، يجب أن توقف السلطة سلطة أخرى .. إذا اجتمعت السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية في يد هيئة واحدة أو يدي شخص واحد[١٢٤]، زالت الحرية.

---

(122) راجع كتابنا : صور النظام النيابي بين التقليد والتجديد – دراسة تطبيقية مقارنة للدستور الكويتي ودساتير دول مجلس التعاون الخليجي – رؤية جديدة – الطبعة الأولى ١٩٨٨ – كلية الشرطة – الكويت.

(123) راجع بالنسبة للفصل المطلق والفصل المرن أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية ١٩٧٥ مرجع سابق ص١٦٦ وما بعدها وراجع دكتور ثروت بدوي النظم السياسية – مرجع سابق ص٢٨٤،٢٨٢،٢٨١.

(124) راجع في تفصيلات المبدأ وآراء مونتسكيو – أندريه هوريو – القانون الدستوري والأنظمة السياسية ص٢٣٥ -٢٣٧ وما بعدها – وراجع كتابنا الرقابة على دستورية القوانين في مصر مع المقارنة بالأنظمة الدستورية الأجنبية ١٩٧٨ ص٦٨٦ وما بعدها.

فمبدأ الفصل كما يظهر من حرفية ألفاظه، يعني عدم تجمع سلطات الدولة في يد فرد واحد أو هيئة واحدة. ولقد نادى الكثيرون من المفكرين بضرورة توزيع السلطة منعاً من استبدادها مثل "لوك وبلاربيراك وبورلاماكي" وغيرهم، كما نادى أرسطو بالوظائف الثلاث في الدولة وأنه لكي يكون الحاكم صالحاً يجب ان تُسند الوظائف في الدولة إلى سلطات مختلفة(١٢٥).

ولقد فهمت بعض الأنظمة المبدأ فهما جامدا مما يتعارض مع الغاية منه، وتعددت التطبيقات العملية للمبدأ في النظم المختلفة تبعاً لفهم وتفسير الدساتير للمبدأ وكيفية تنفيذه . وتباينت تلك التطبيقات بقصد إبقائها على التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وإهدارهما لمبدأ التوازن بينهما.

فالأنظمة البرلمانية – بالمفهوم التقليدي – هي التي تقيم فصلا مرنا بين كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية، وهي تقيم العلاقات بين هاتين السلطتين على أساس المساواة والتوازن والتعاون والتأثير المتبادل فيهما.

والأنظمة الرئاسية هي تلك تطبق مبدأ الفصل بين كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية بصورة تقترب من الجمود منها إلى المرونة، مع رجحان كفة السلطة التنفيذية، ففي ظل تلك الأنشطة الرئاسية تكون الغلبة أو الرجحان للسلطة التنفيذية ولرئيسها، ولذلك ينسب النظام إلى "الرئيس" فتسمى الأنظمة "الرئاسية".

أما نظام حكومة الجمعية النيابية، فهو نظام يختفي فيه – أو يكاد – مبدأ الفصل بين السلطات، حيث تندمج السلطات أو تتركز في يد الهيئة أو السلطة التشريعية التي ترجع كفتها بحيث تهيمن على بقية السلطات.

هذا هو التقسيم التقليدي لصور النظام النيابي، أي تقسيمها إلى نظام برلماني ونظام رئاسي، ونظام حكومة الجمعية النيابية.

وبالنسبة لمبدأ الفصل، فان الحقيقة انه قد فقد – إلى حد كبير – معناه ومغزاه. أو كما يقول دوفرجيه – منذ ما يقرب على ربع قرن –"إن مبدأ الفصل

(125) راجع الدكتور ثروت بدوي – النظم السياسية – مرجع سابق ص٢٧٢، ٢٧٣، ٢٨١.

بين السلطات مازال من الناحية الرسمية والنظرية أساساً من أسس القانون العام في الدولة الغربية، ولكنه من الناحية العملية، فإن المبدأ يفقد تدريجيا أهميته ومعناه[١٢٦] وإذا كان ذلك هو رأي دوفرجيه في فقدان المبدأ لأهميته ومعناه منذ مدة طويلة، فكيف به – أي بالمبدأ – الآن؟.

والحقيقة كذلك أنه قد تعددت التطبيقات العملية – في الأنظمة الدستورية المختلفة – لمبدأ الفصل وتعددت الصور المختلفة لكل نظام من أنظمة الديمقراطية النيابية، بحيث لم يعد هناك ما يمكن انه نسميه نظاما برلمانيا خالصا، أو رئاسيا خالصا، بل اختلطت الأنظمة وتزاوجت، وأخذ بعضها شيئا من مظاهر البعض الآخر، بحيث لم يعد يكفي أن نقول كما يقول –الفقه – بأن النظام البرلماني قد انقسم إلى أنظمة برلمانية، وان النظام الرئاسي قد انقسم إلى أنظمة رئاسية .

لم يعد يكفي أن نقول بذلك، بل إن اختلاط الأنظمة البرلمانية – ذاتها – بالأنظمة الرئاسية، جعل من الصعب – في كثير من الأحيان – أن نرد تطبيقا معينا إلى أي منها، وأصبح أقرب الأحكام إلى الصحة وأقربها إلى متناول اليد والذهن أن ننعت نظاما معيناً بأنه "اقرب ما يكون إلى النظام البرلماني" أو "أقرب ما يكون إلى النظام الرئاسي".

ولذلك فلربما كان الوصف الأدق لغالبية الأنظمة – وما دمنا نتمسك بالمسميات التقليدية (الأنظمة البرلمانية والأنظمة الرئاسية) وعلى ضوء هذا الاختلاط والتداخل بين تلك الأنظمة – نقول إنه ربما كان الوصف الأدق لغالبية تلك الأنظمة، أن نطلق عليها مسمى "الأنظمة البرلئاسية" وهي كلمة تجمع بين جزء من كل كلمتي "برلمانية" و "رئاسية".

هذا من الناحية النظرية – الفقهية، أما من الناحية العملية، فإن المتأمل في معظم نظم الحكم المعاصرة، التي تعتنق مبدأ الفصل، يجد أن الأوضاع كادت تعود

---

(126) راجع دوفرجيه- النظم السياسية والقانون الدستوري ١٩٦٦ – المرجع السابق .

مرة أخرى إلى نظام تركيز السلطات في يد هيئة واحدة، فقد أصبحت الأنظمة الآن تتغلب فيها – من الناحية العملية – كفة إحدى السلطتين (التشريعية أو التنفيذية) على كفة السلطة الأخرى.

بل إننا نلاحظ كما يقول الكثير من رجال الفقه رجحان كفة السلطة التنفيذية في كثير من الأنظمة حاليا، وانتشار مظاهر النظام الرئاسي في الأنظمة المختلفة، وتطبيق كثير من الأنظمة لذلك النظام، فرغم اختلاف الآراء الفقهية حول النظام الرئاسي، فان الواقع يؤكد أنه آخذ في الانتشار في الوقت الحاضر في دول العالم، وخاصة في قارتي أمريكا الجنوبية وأفريقيا(١٢٧) وبالنسبة لأوربا فيكفي أن نذكر ذلك الانقلاب – كما يسميه البعض كذلك – الذي أحدثه دستور ١٩٥٨ (دستور ديجول)في فرنسا من حيث تقويته لمنصب الرئاسة وللسلطة التنفيذية بصفة عامة.

أما بالنسبة لما أثرناه – من قبل – من رجحان كفة إحدى السلطتين التشريعية والتنفيذية في معظم أنظمة الحكم، بحيث تكاد الأوضاع تعود مره أخرى إلى نظام تركيز معظم السلطات في يد هيئة واحدة، فمن أمثلة ذلك : أن دستور ١٨٧٥ الفرنسي كان يأخذ بالنظام البرلماني والتوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، إلا أن السلطة التنفيذية كانت خاضعة للسلطة التشريعية، وانقلب النظام في الواقع إلى حكومة جمعية(١٢٨) وحدث ما يشابه ذلك في عهد الجمهورية الرابعة في فرنسا.

أما في تركيا، فقد حدث عكس ذلك، ففي عهد اتاتورك ورغم أن دستور تركيا عام ١٩٢٤ قد أخذ بالنظام الديمقراطي وبنظام حكومة الجمعية النيابية، إلا أن السلطة التنفيذية كانت هي السلطة المسيطرة وكان البرلمان تابعا لها(١٢٩)

---

(127) راجع الإحصائية التي أوردها الدكتور حميد الساعدي عن انتشار النظام الرئاسي وذلك في رسالته للدكتوراه – الوظيفة التنفيذية لرئيس الدولة في النظام الرئاسي ١٩٨١ – ص٣٩ هامش(٤٩).

(128) راجع دكتور ثروت بدوي – النظم السياسية – مرجع سابق – ص٢٩٥

(129) راجع دكتور عبد الحميد متولي – أزمة الأنظمة الديمقراطية ص١٩٦٤ ص ٢٨٦.

وتحليل معظم الأنظمة التي تنسب إلى الديمقراطية النيابية، يوضح أنها من الناحية العملية:

- إمّا أنظمة تتركز فيها السلطة في الواقع في يد الحاكم أو السلطة التنفيذية (كما هو الحال في معظم الدول الحديثة العهد بالاستقلال)، وبذلك تصبح السلطة التشريعية أو البرلمانات واجهة أو ستاراً للإيحاء بديمقراطية تلك النظم.

- أو أنظمة الديمقراطيات الشعبية، وهي تطبق وجهة النظر الماركسية التي تقول إن وحدة الشعب تتطلب وحدة السلطة، (وقد شذّت يوغسلافيا عن الأخذ بذلك – إلى حد كبير – كما يظهر ذلك اتجاه دستورها عام ١٩٦٩ في الفصلين الثالث عشر والرابع عشر).

- أو أنظمة رغم تسميتها بالأنظمة البرلمانية، إلا أن السلطة التشريعية تتغلب فيها على السلطة التنفيذية، وتكون بذلك أقرب ما تكون إلى نظام حكومة الجمعية، وفي ذلك يقول كاريه دي ملبرج: "إن التطبيق العملي للنظام البرلماني يؤدي دائما إلى جعل البرلمان سيد الموقف في الدولة، وتكون له السيطرة والغلبة على السلطة التنفيذية، بحيث يقترب النظام البرلماني من نظام حكومة الجمعية "، ويرى دي ملبرج أنه "لا يصح الكلام عن مبدأ الفصل، في النظام البرلماني، طالما أن التطبيق العملي له ينتهي إلى النتيجة السالفة الذكر، وهي القضاء على المبدأ"(١٣٠).

- أو أنظمة رغم تسميتها بالأنظمة الرئاسية، إلا أنه كثيرا ما ينتهي الأمر فيها إلى ما يشبه الحكم الدكتاتوري أو القريب من الدكتاتورية وهي دكتاتورية رئيس الدولة.

- أو أنظمة رئاسية أيضاً، وهي طبقا للمعيار التقليدي ترجح فيها كفة السلطة التنفيذية ورئيسها، إلا أنها ــ أي تلك الأنظمة الرئاسية _ قد ازداد فيها رجحان كفة رئيس الدولة إلى حد كبير، حتى لقد أدى الأمر إلى ما يمكن أن

(130) راجع الدكتور محمد كامل ليلة_ النظم السياسية – المرجع السابق ص ٦٥٤.

نسمية بـ (هيمنة الرئيس) على الحياة السياسية في الدولة .

وإذا أخذنا النظام الرئاسي الأمريكي (أو الطبعة الأصلية.. للأنظمة الرئاسية) كمثال، فإننا نجد تزايد أهمية دور رئيس الولايات المتحدة الأمريكية تزايدا عظيما، بحيث أصبحت الرئاسة – كما يقول اندريه هوريو – تلعب إلى حد بعيد دور المحرك في الحياة السياسية الأمريكية، الأمر الذي دفع الكونجرس غالبا إلى تبني مواقف الرئيس عندما يؤيدها الرأي العام[١٣١].

بل إن الدور التشريعي لرئيس الدولة – في ظل الأنظمة الرئاسية وكما يقول بعض الفقه بحق – في اتساع وتزايد مستمرين، سواء في الظروف العادية أو غير العادية، وذلك كنتيجة لأسباب كثيرة من أهمها تزايد الاتجاه الحديث لتقوية السلطة التنفيذية والاستفادة من خبرتها العملية، وتزايد المشكلات المعقدة التي يتعرض لها المجتمع الدولي، وما يتطلبه مواجهة هذه المشاكل من سرعة التقرير وحزمه، وهي صفات قد يفتقر إليها التشريع البرلماني أحيانا[١٣٢] .

وأخيرا إما إن يكون النظام هو نظام حكومة الجمعية – طبقا للمعيار التقليدي – حيث الأولوية والقيادة للسلطة التشريعية، ويباشر مندوبون من أعضائها مهام السلطة التنفيذية . ويمثل الفقه لذلك عادة بالنظام السائد في سويسرا إلا أن الواقع قد أثبت عكس ذلك . فالحكومة هناك قد أصبحت لها الكفة الراجحة[١٣٣].

(131) راجع اندريه هوريو – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – المرجع السابق .

(132) راجع دكتور عمر حلمي فهي – الوظيفة التشريعية لرئيس الدولة في النظامين الرئاسي والبرلماني ١٩٨٠ ص٤، ص٥ .

(133) راجع في تفصيلات ذلك – الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري – المرجع السابق ص٢٥٩.

المطلب الثاني

المعيار المقترح للتميز بين صور النظام النيابي

(سلطات رئيس الدولة)

وإذا كنا قد أوضحنا فيما تقدم مدى تهاوي تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات، كمعيار تقليدي للتفرقة بين صور النظام النيابي وتقسيمها إلى نظام برلماني، ونظام رئاسي، ونظام حكومة الجمعية النيابية.

وإذا كنا قد بينا انقسام النظام البرلماني إلى تطبيقات (أو أنظمة) مختلفة؛ وكذلك الأمر بالنسبة للأنظمة الرئاسية.

وإذا كنا قد بينا كذلك – فيما تقدم – التداخل والتزاوج بين كل من الأنظمة البرلمانية والأنظمة الرئاسية، بحيث أصبحت جلها أنظمة " برلئاسية " كما سبق أن أسميناها بذلك الاسم.

وإذا كنا قد أوضحنا فيما تقدم رجحان كفة إحدى السلطات على غيرها في ظل أنظمة يُفترض – بحسب مسماها وطبقاً للمعيار التقليدي – أن يكون الأمر عكس ذلك.

لذلك فإننا نحسب أن الفقه الدستوري مطالبٌ بالبحث عن معيار جديد للتمييز بين الأنظمة، وخاصة تلك الأنظمة المختلفة أو البرلئاسية أو على الأقل إعادة اكتشاف المعيار التقليدي اكتشافا جديدا ورؤيته رؤية جديدة.

وإذا كان التقسيم التقليدي يعتمد في تمييزه بين صور النظام النيابي (وعلى الأخص النظام الرئاسي والنظام البرلماني) على مدى درجة المساواة والتوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، أو رجحان احدهما، وعلى مدى درجة الفصل المرن أو الجامد بينهما.

فإن الحقيقة – فيما نرى _ أن الجوهر الحقيقي الذي ينبغي أن يعتمد عليه هذا

التمييز بين النظامين، هو مدى سلطات أو صلاحيات " رئيس الدولة " في مواجهة صلاحيات السلطة التشريعية، ومدى رجحان كفة رئيس الدولة الخاصة (وليس السلطة التنفيذية) أو عدم رجحانها.

بل أن " سلطات رئيس الدولة " كانت هي البداية الأولى التي أعقبتها تطورات وتطورات، حيث كانت تلك السلطات المطلقة ولا شيء إلى جوارها – للشعب أو لممثليه – ثم تطور الأمر إلى محاولة تقييد تلك السلطة – سلطة رئيس الدولة – بعض الشيء لحساب الشعب ممثلا في برلمانه.

وطبقا لهذا المحور – محور رئيس الدولة – فلم ينته المطاف بتلك المسيرة الدستورية إلى تقييد سلطة الرئيس لصالح الشعب، بل انتهى نهايات مختلفة طبقاً للمفهوم الذي خلصت إليه رؤية كل نظام دستوري، واعتبرته صالحاً لبيئتها وطبيعة الشعب بها.

ولذلك فإن المطاف قد انتهى إلى أنظمة تجعل من رمز الدولة (منصب الرئاسة) سلطة شرفية تسود ولا تحكم، وإلى أنظمة تجعل منصب الرئاسة مركزاً مؤثراً وفعالاً.

وحين نتأمل المسمى التقليدي، (الذي استقر في الفقه منذ أمد طويل) لتلك الأنظمة التي تجعل لمنصب الرئاسة تأثيره وفعاليته، وهو مسمى " الأنظمة الرئاسية " نسبة إلى الرئيس، نجد أن المحور الحقيقي لتلك الأنظمة الرئاسية والذي يجب أن يكون هو المحور الحقيقي للتمييز بين كل من الأنظمة البرلمانية والرئاسية، هذا المحور هو "رئيس الدولة " . وان جوهر هذا التقسيم الإداري هو المدى الذي تذهب إليه سلطات وصلاحيات شاغله، فالنظام الرئاسي – طبقا للمعيار التقليدي – هو النظام الذي ترجح فيه كفة رئيس الدولة في ميزان السلطات.

ولذلك يمكن التفرقة – داخل الأنظمة المختلفة أو الأنظمة البرلناسية – على أساس مدى صلاحيات رئيس الدولة.

وأمامنا المثالان التقليديان للنظام البرلماني والنظام الرئاسي : وهما انجلترا والولايات المتحدة الأمريكية .

ففي انجلترا نجد أن منصب رئيس الدولة – الملكة – مجرد منصب شرفي، سلطة رمزية، لا تتصف بالفاعلية والتأثير.

بينما في الولايات المتحدة الأمريكية، نجد مدى أهمية وخطورة واتساع صلاحيات منصب الرئاسة، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

ويكفي للدلالة على تلك الأهمية والخطورة أن نورد ما ذكره احد الكتاب الأمريكيين – وهو كلينتون رويستر – من أن واضعي الدستور الاتحادي قد اتخذوا خطوه جريئة عندما مزجوا هيبة الملك مع سلطة رئيس الوزراء في وظيفة انتخابية واحدة، هي رئاسة الدولة[١٣٤] .

بل أن الأستاذ رويستر CLINTON ROSSITER (أستاذ العلوم والنظم السياسية بجامعة كورنيل) يعتبر أن هذا المنصب – منصب الرئيس الأمريكي – هو اخطر سلطة على وجه الأرض[١٣٥] . THE MOST IMPORTANT OFFICE ON EARTH

وإذا كان المثالان المتقدمان يشيران إلى النموذجين التقليديين للنظام البرلماني والنظام الرئاسي، فإن المقياس الحقيقي الذي ينبغي أن نقيس به أو نحدد على أساسه طبيعة الأنظمة المختلفة أو الأنظمة " البرلئاسية " أي التي تجمع بين الخصائص التقليدية لكل من النظام البرلماني والنظام الرئاسي، هذا المقياس هو مدى " سلطة منصب الرئاسة ومدى رجحانها " .

فذلك المقياس – فيما نرى – هو الذي يمكن أن نسترشد به حين نريد أن نحدد طبيعة تلك الأنظمة المختلطة، وأن نتبين مدى اقترابها من جوهر النظام الرئاسي، أو من جوهر النظام البرلماني أو مدى ابتعادها عن احدهما .

(134) راجع دكتور محمد كامل ليله – النظم السياسية – المرجع السابق ص ٥٧٠.

(135) راجع دكتور أحمد كمال أبو المجد – رئيس الولايات المتحدة الأمريكية – انتخابه وسلطاته – مجلة الحقوق والشريعة إصدار كلية الحقوق – جامعة الكويت ، السنة الأولى – العدد الأول – يناير ١٩٧٧ ص ٨١ ، وراجع كتابنا نائب رئيس الدولة في الأنظمة الدستورية العربية وفي الولايات المتحدة الأمريكية – دراسة مقارنة.

وبغير ذلك المقياس، فإننا لن نستطيع إلا أن ننعت غالبية الأنظمة المعاصرة، بأنها أنظمة برلئاسية باعتبار أنها تجمع – بدرجات متفاوتة – بين بعض من الخصائص التقليدية كل من النظامين التقليدين "البرلماني والرئاسي".

وبغير ذلك المقياس – فإننا لن نستطيع حتى أن نصف دستوراً معيناً – حتى ولو كان الدستور الأمريكي ذاته – بأنه دستور يقيم نظاماً رئاسياً !!.

وتفصيل ذلك أن السائد في الفقه أنه يوصف نظام ما، بأنه رئاسي، لأن كفة السلطة التنفيذية ترجح فيه، ولأنه لا يقوم على أساس المساواة والتوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية .

وبناء على ذلك الوصف السائد في الفقه للنظام الرئاسي، فإنه يمكن ترتيب نتيجة خطيرة ألا وهي : انه لا يصح وصف الدستور الأمريكي بأنه يقيم نظاما رئاسيا، ذلك لأنه – أي الدستور – يقيم مساواة وتوازناً بين الرئيس (باعتباره صاحب السلطة التنفيذية) والبرلمان (صاحب السلطة التشريعية)، فالدستور الأمريكي لا يقرر رجحانا لسلطة على أخرى .

هذا من ناحية النصوص الدستورية، أم من الناحية العملية، فإن النظام الأمريكي يُعدّ – في عصرنا الحالي – نظاما رئاسياً – لأن للرئيس في ذلك الرجحان على سلطان البرلمان، وعلى أساس ذلك فالنظام الرئاسي – بصفة عامة – هو الذي يتقرر فيه للرئيس الرجحان في كفة ميزان السلطان[١٣٦] .

وبمفهوم المخالفة، فأن النظام البرلماني هو الذي لا يتقرر فيه ذلك الرجحان لسلطة رئيس الدولة، بل يقوم على التوازن والمساواة بين كل من سلطة رئيس الدولة ... وسلطة البرلمان.

أما بالنسبة لنظام حكومة الجمعية النيابية، فستعتبر كذلك، لأنها تقوم على المزج بين السلطتين، وبالتالي رجحان – بل هيمنة – السلطة التشريعية على

(136) راجع الدكتور عبدالحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – ١٩٧٥- المرجع السابق ، وإشارته إلى أن هذا التعريف ، الذي أثبتناه في المتن – للنظام الأمريكي – قد ذكر ثلاثة من كبار أساتذة الفقه الدستوري الفرنسي هم لافاربير، وجيزو ، وبيرو.

سلطات رئاسة الدولة (التي تعد الأخيرة منبعثة منها أصلاً).

وبالنسبة للنظم المختلطة (البرلئاسية) فإنه يتحدد مدى اقترابها أو ابتعادها عن كل من النوعين (الأنظمة البرلمانية والأنظمة الرئاسية) بحسب مدى اقترابها من رجحان سلطة رئيس الدولة واتساع سلطاته، أو العكس.

وبذلك يتضح صحة وسلامة هذا المقياس الذي أشرنا إلية منذ البداية وهو " مدى سلطة منصب الرئاسة ومدى رجحانها "

المطلب الثالث
أركان وخصائص الصور المختلفة
للنظام النيابي

طبقا للتقسيم التقليدي في الفقه فإن صور النظام النيابي تنحصر في النظام البرلماني، والنظام الرئاسي، ونظام حكومة الجمعية النيابية.

ولكل صورة من هذه الصور الثلاث أركان معينة .

وتشترك هذه الصور جميعا – باعتبارها تنبثق من أصل واحد هو النظام النيابي – تشترك في الركن الأساسي لهذا النظام وهو وجود برلمان منتخب من الشعب (بشروطه التي سبق أن أوضحناها).

أما بالنسبة للأركان والخصائص التي تختص بها كل صورة من هذه الصور، وتتميز بها عن الصور الأخرى، فهي تدور حول السلطة التنفيذية (من حيث وحدتها أو ثنائيتها ـــ ومن حيث المسئولية) وحول العلاقات بين السلطتين(التشريعية والتنفيذية)، ومدى تعاونهما والتأثير المتبادل بينهما والمساواة أو عدم المساواة بينهما) .

هذان هما المحوران، اللذان يدور على أساسهما التمييز بين كل صورة من صور النظام النيابي، والتي تقوم على أساسها أركان وخصائص كل صورة من تلك الصور . ونتناول تلك الأركان في إيجاز في الفروع التالية:

الفرع الأول

خصائص وأركان النظام البرلماني (١٣٧)

تتلخص هذه الأركان والخصائص في :

أولاً : ثنائية الجهاز التنفيذي :

فالسلطة التنفيذية تتكون من رئيس الدولة، ومن وزراء يكونون هيئة جماعية – أو ما يسمى بمجلس الوزراء – أي لابد من وجود "وزارة" بجانب رئيس الدولة . فالوزارة هي محور أساسي من محاور النظام البرلماني، حتى أن بعض الفقه يطلق على النظام البرلماني نظام الوزارة . ويتميز نظام الوزارة بالوحدة، فهم – أي الوزراء – يكونون هيئة جماعية لها إرادتها المستقلة عن إرادة رئيس الدولة، وعليها مسئوليتها التضامنية أمام البرلمان . ولذلك فإن تلك الهيئة الجماعية لابد أن يسودها روح الانسجام، مما يرتّب أن يكون أعضاؤها – أو أغلبيتهم – من أعضاء البرلمان، أو على وجه الدقة من أعضاء الحزب الفائز بالأغلبية في البرلمان.

وتعني ثنائية الجهاز التنفيذي أن تلك الهيئة الجماعية – أو مجلس الوزراء أو الوزارة – ليست تابعة لرئيس الدولة، وإلا لغدا الأمر عندئذ " وحدة الجهاز التنفيذي " – كما هو الوضع في ظل النظام الرئاسي – وليس ثنائيته .

ويعني عدم التابعية، أن للوزارة استقلالها في مباشرة اختصاصاتها، ولها سلطاتها، وذلك أنها هي المسئولة أمام البرلمان، وحيثما تكون المسئولية تكون السلطة.

---

(137) راجع بالنسبة لأركان وخصائص النظام البرلماني - اندريه هوريو - القانون الدستوري - المرجع السابق ص ٢٥١ ، وبالنسبة لبريطانيا ص ٣٩٦ زما بعدها ، وراجع دكتور عبدالحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية - المرجع السابق ص ٢٨٨- وراجع دكتور ثروت بدوي النظم السياسية المرجع السابق ص ٢٨٦ وما بعدها ، ودكتور كامل ليله - النظم السياسية - مرجع سابق ص ٦١٢ وما بعدها . وراجع جون ستيورات مل - الحكومات البرلمانية - مرجع سابق ص ٦٢ وما بعدها .

وتعني ثنائية الجهاز التنفيذي، ويعني استقلال الوزارة، الفصل بين شخص رئيس الدولة وشخصية رئيس مجلس الوزراء، أي لا يكون رئيس الدولة هو في ذات الوقت رئيساً لمجلس الوزراء، لأن الجمع بين المنصبين يتعارض مع مبدأ ثنائية الجهاز التنفيذي، ومع استقلال الوزارة بالإضافة إلى تعارضه وتناقضه مع كل مبدأ المسئولية السياسية للوزراء، وعدم مسئولية رئيس الدولة سياسياً، كما سيتضح فيما بعد.

ثانياً: المسئولية السياسية الجماعية (التضامنية) للوزارة وعدم مسئولية رئيس الدولة سياسياً:

ويعني ذلك أن الوزراء بجانب المسئولية السياسية الفردية لكل منهم من أعمال وزارته أمام البرلمان، فإن الوزارة – كهيئة جماعية – تعد مسئولة سياسياً مسئولية تضامنية عن إدارتها لشئون الدولة أو السياسة العامة للحكومة، أمام البرلمان .

ولذلك يبغي أن تحوز الوزارة ثقة البرلمان، وأن تظل حائزة على تلك الثقة، حتى تستمر في القيام بمهامها . وعلى ذلك فالاقتراع بالثقة بأحد الوزراء من أجل تصرف يتعلق بالسياسة العامة للحكومة – يعد اقتراعا بالثقة بالوزارة جميعا . وسحب الثقة من رئيس الوزراء يعد سحبا للثقة من الوزارة بأكملها. بحكم المسئولية التضامنية، وبحكم أن رئيس مجلس الوزراء – في النظام البرلمان هو رئيس الحزب الفائز في الانتخابات أو حزب الأغلبية في البرلمان وهو الذي يرشح أو يقترح زملاءه من الوزراء لتشكيل الوزارة.

ويتطلب هذا التضامن بين الوزراء وجوب دفاع كل منهم عن سياسة الوزارة كهيئة واحدة، وكذلك وجوب التصويت في البرلمان مع الوزارة، والتزام الأقلية برأي الأغلبية (وإلا فأمام الوزير الذي لا يوافق على رأي الأغلبية، أمامه باب الاستقالة مفتوحا) وكذلك الالتزام بالامتناع عن عمل كل ما يحرج الوزارة،

بالإضافة إلى سرية مداولات الوزارة أو مجلس الوزراء[١٣٨].

وتُعد المسئولية الجماعية التضامنية جوهر النظام البرلماني فهي – كما يقول الفقهاء– توجد حيث يوجد النظام البرلماني، ويوجد النظام البرلماني حين توجد ولذلك فيكفي أن يقررها الدستور حتى يكون النظام برلمانيا[١٣٩].

لا يكفي في ظل التطبيقات المختلفة للنظام البرلماني – أن تحوز الوزارة ثقة رئيس الدولة أو أن تكون مسئولة أمامه، بل يجب أن تكون مسئولة مسئولية تضامنية أمام البرلمان.

أما رئيس الدولة – في ظل النظام البرلماني – فهو غير مسئول سياسيا أمام البرلمان، ذلك أن سلطاته شرفية أو انه يمارس سلطته بواسطة وزرائه، أو أن اختصاصات رئيس الدولة – غير المسئول سياسيا – إنما تنتقل إلى الوزراء (الذين تقع عليهم المسئولية السياسية) وعلى أساس ذلك، فإن رئيس الدولة لا يعمل منفردا، أي أن قراراته لا بد أن تحمل توقيع الوزير المختص الذي يسأل سياسيا عن تلك القرارات .وبذلك تنتقل السلطة الفعلية إلى الوزراء وتصبح سلطات رئيس الدولة مجرد سلطات اسمية .

ولا يتناقض مع ما تقدم، قيام رئيس الدولة – في ظل النظام البرلماني – بتعيين الوزراء وعزلهم، ذلك أن تلك السلطة تعد سلطة شكليه، إذ أن رئيس الدولة ليس حُرّاً – من الناحية الفعلية – في اختيار من يراه لرئاسة الوزارة (ويقوم الأخير بترشيح الوزراء) بل إن رئيس الدولة مقيد في ظل نظام الأحزاب باختيار رئيس الحزب الفائز .(خاصة إذا كان الفوز بأغلبية كبيرة).

كما لا يتناقض مع اعتبار رئيس الدولة ذا سلطات شكلية في ظل النظام

(138) راجع الدكتور كامل ليلة – النظم السياسية – المرجع السابق ، ص٦٢٥.

(139) راجع دكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – المرجع السابق ص٢٨٧ ، وانظر دكتور ثروت بدوي النظم السياسية المرجع السابق ص٢٩٠ وإشارته إلى رأي دوفرجيه – القانون الدستوري والنظم السياسية الجزء الأول ص١٩١، ورأي لافاريير – القانون الدستوري ١٩٤٧ – المرجع السابق ص٢٧٧، ٧٧٩ ، بشأن اعتبار المسئولية التضامنية جوهرا للنظام البرلماني.

البرلماني، قيامه بحلّ البرلمان (حلا رئاسيا)، ذلك أن رئيس الدولة لا يستطيع - من الناحية العملية - الإقدام على تلك الخطوة دون أن يحسب حساب الأغلبية البرلمانية وقوتها، وفوزها في الانتخابات الجديدة التي تعقب حل البرلمان.

ولكن هل يعني كل ما تقدم انتفاء أي تدخل لرئيس الدولة في شئون الحكم؟

من الناحية العملية فلا يمكن إغفال كل دور لرئيس الدولة في ذلك المجال، بل إن اتجاها قويا في الفقه يقرر أن النظام البرلماني لا يتنافى مع اشتراك رئيس الدولة اشتراكا فعليا في إدارة شئون الحكم - بواسطة الوزارة، شريطة قبولها ذلك التدخل، وتحملها لمسئوليته، ودفاعها عنه - وأن تنسب الأعمال الناتجة عن هذا الاشتراك للوزارة لا لرئيس الدولة[١٤٠].

ثالثا: العلاقات بين السلطتين:

ويتصف النظام البرلماني بوجود ما يسمى بالفصل المرن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، الذي يتمثل في قيام علاقات تتسم بالتوازن والتعاون والتأثير (أو الرقابة) المتبادل بين السلطتين.

أما بالنسبة للتعاون فيتمثل في اشتراك السلطة التنفيذية في العملية التشريعية باقتراح القوانين، وحق التصديق على القوانين، وحق دخول الوزراء للبرلمان، والاشتراك في مناقشاته، بل عضوية الوزراء في البرلمان .. الخ، ويتمثل من جهة أخرى في - موافقة البرلمان - على الميزانية والاقتراحات بالرغبات التي يشارك بها أعضاء البرلمان -السلطة التنفيذية- في بعض مهامها.

أما التأثير المتبادل - أو الرقابة المتبادلة - الذي يؤدي إلى التوازن بين السلطتين، بحيث لا تتحكم إحداهما في الأخرى، وتخضعها لها، فيتمثل في حق حل البرلمان كسلاح في يد السلطة التنفيذية، بالإضافة إلى بعض الأمور الأخرى كحق دعوة البرلمان للانعقاد وفض دورات الانعقاد وتأجيل جلسات البرلمان .

---

(140) راجع رأي الدكتور عبد الحميد متولي - القانون الدستوري والأنظمة السياسية - مرجع سابق ص ٢٦٦،٢٩٧ وهو ذات رأي ايزان وهو ما يراه كذلك "اوربان" وفيني orban-wigny من أساتذة الفقه الدستوري في بلجيكا (هامش/٢) بذات الصحيفة.

ويتمثل – من جهة أخرى – في حق تقرير المسئولية الوزارية عـــن طريـــق طرح الثقة بالوزارة ومن ثم إجبارها على الاستقالة، بالإضافة إلى وسائل الرقابة السياسية الأخرى – مثل الأسئلة البرلمانية –، والاســـتجواب، وتكـــوين لجـــان برلمانية للتحقيق وطرح موضوعات عامة للمناقشة .

وبذلك يمكن ضمان التأثير المتبادل، أو التفاعل المتبادل بين السلطتين.

هذه هي الأركان والخصائص التقليدية للنظام البرلماني، وقد سبق أن أشـــرنا فيما تقدم إلى التطورات الكبيرة التي لحقت التطبيقات العملية لذلك النظام بـــشكل أدى إلى ابتعادها عن جوهر تلك الأركان إلى حد ما، كما أدى إلـــى تطعـــيم تلـــك التطبيقات ببعض مظاهر الأنظمة الرئاسية.

الفرع الثاني

أركان وخصائص النظام الرئاسي[١٤١]

يختلف النظام الرئاسي من حيث أركانه وخصائصه – التقليدية – عن النظام البرلماني، ويتضح هذا الاختلاف بين النظامين، من استعراضنا لأركان وخصائص النظام الرئاسي على الوجه التالي:

أولا: وحدة الجهاز التنفيذي

المحور الرئيسي للنظام الرئاسي هو رئيس الدولة، ومن هنا يستمد النظام اسمه. فرئيس الدولة هو رئيس السلطة التنفيذية هو صاحب تلك السلطة يباشرها بنفسه وبمساعدة مرؤوسيه .

وإذا كان خير مثال للنظام البرلماني التقليدي هو انجلترا، فأنه ما إن يذكر النظام الرئاسي حتى تذكر الولايات المتحدة الأمريكية، باعتبارها الوطن الأم لهذا النظام .

على أن الجدير بالذكر أنه إذا كان قد حدث تطور في النظام البرلماني – من الناحية العملية حتى في انجلترا – فانه قد حدث تطور كبير نتيجة لما جرى عليه العمل في ظل الدستور الأمريكي .

فالدستور الأمريكي يقيم نظاما يتميز بالمساواة بين السلطات وعدم رجحان

---

(141) راجع بالنسبة للنظام الرئاسي – دكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية المرجع السابق ص٢٧٩ وما بعدها ، (وبالنسبة للنظام الأمريكى ص٢٤٦ وما بعدها) وراجع دكتور ثروت بدوي – النظم السياسية – المرجع السابق ص٢٩٦ وما بعدها ، وراجع دكتور كامل ليله – النظم السياسية- المرجع السابق ص ٥٦٧ ورجع اندريه هوريو المرجع السابق ص٢٤٠ (وبالنسبة للنظام الأمريكي راجع ص٥٦٨ وما بعدها ، راجع دكتور كمال ابو المجد - رئيس الولايات المتحدة انتخابه وسلطاته ، مرجع سابق ، أندريه هوريو - القانون الدستوري والأنظمة السياسية ، ص ٤٧٥ وما بعدها ، هارولد زيبك - نظام الحكم والسياسة في الولايات المتحدة - ترجمة محمد صبحي مطبعة المعرفة – وراجع البرت ساي – أسس الحكم في امريكا – ترجمة محمد فرج – مكتبة غريب – وراجع هاملتن – ماسن – جاي – الدولة الاتحادية أسسها ودستورها – ترجمة جمال محمد احمد ١٩٥٩ – مكتبة الحياة بيروت.

إحداها على الأخرى، ولذلك فهو – أي الدستور كما أشرنا من قبل – لا يقيم نظاما رئاسيا (اللهم إلا إذا كانت علّة نعته بالرئاسة أنه يقيم فصلا شبه تام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية) .

إلا أن جريان العمل في ظل هذا الدستور، هو الذي أدى إلى رجحان كفة رئيس الدولة، وبالتالي إلى اعتبار النظام الأمريكي نظاما رئاسيا .

رئيس الدولة إذاً – في ظل النظام الرئاسي – هو رئيس السلطة التنفيذية، وليس إلى جواره مجلس للوزراء – أي هيئة جماعية لها إرادتها المستقلة وليس إلى جواره "وزراء" بالمعنى المعروف في ظل النظام البرلماني.

فرئيس الدولة يباشر صلاحيات السلطة التنفيذية مهامها بنفسه، وله أن يعين مساعدين أو "سكرتيرين "يقومون بتنفيذ إرادته في مجالات السلطة التنفيذية المختلفة"، وهم يتبعون الرئيس ويخضعون له خضوعا تاما، وينفذون سياسته التي يستقل الرئيس بوضعها. وهم إذا كانوا يقومون بتقديم المشورة للرئيس، إلا انه ليس ملزما باتباع آرائهم . ذلك انه هو المسئول الأول عن السلطة التنفيذية .

وكما أن له حق تعيين هؤلاء "السكرتيرين " فله حق إقالتهم . وإذا كان الدستور الأمريكي ينص على موافقة مجلس الشيوخ بالنسبة لتعيين رئيس الدولة لكبار الموظفين، فإن العمل قد جرى على الموافقة على ما يقرره الرئيس في هذا الشأن، أي كأن الرئيس يستقل بتعين كبار الموظفين .

فلا توجد إذاً ثنائية في الجهاز التنفيذي، وبالتالي لا توجد هيئة جماعية (مجلس وزراء) أو مسئولية جماعية تضامنية، لعدم وجود تلك الهيئة الجماعية،ومسئولية كل "سكرتير" من السكرتيرين تقتصر فحسب على مسئوليته أمام رئيس الدولة .

ثانيا : العلاقات بين السلطتين:

الأصل في النظام الرئاسي أن يكون هناك فصل شبه تام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، فكل منهما تمارس اختصاصاتها التي ينص عليها

الدستور، دون أن تتدخل في اختصاصات السلطة الأخرى، أو تشترك معها – بمعنى التداخل في الاختصاصات والتعاون بين السلطتين دون أن تملك كل منها وسائل للتأثير أو الرقابة على السلطة الأخرى . ذلك أنه كما أن البرلمان منتخب من الشعب، فان رئيس الدولة هو الآخر منتخب من الشعب (بطريقة أو بأخرى) فهما في مركزين متساويين، ولا يمكن لأي منهما أن يدعى انه يمثل – وحده – الشعب . وعلى ذلك فما عليهما إلا أن يباشر كل منهما اختصاصاته وصلاحياته كما نص عليها الدستور، دون تدخل في اختصاصات السلطة الأخرى.

وعلى ذلك، فطبقاً لأصول النظام الرئاسي، لا تملك السلطة التنفيذية حلّ للبرلمان ولا دعوة البرلمان للانعقاد أو فض دور الانعقاد أو تأجيل جلساته، أو اشتراك السكرتيرين (الوزراء) في عضويته، أو حتى حضور جلسات البرلمان بصفتهم هذه.

ولا تملك السلطة التنفيذية أن تشترك في عملية اقتراح القوانين، كما هو الحال في ظل النظام البرلماني.

ومن ناحية أخرى، فلا يملك البرلمان، مساءلة رئيس الدولة ولا السكرتيرين مساءلة سياسية، فلا يستطيع توجيه أسئلة برلمانية أو استجوابات أو سحب الثقة من السكرتيرين، أو تقرير المسئولية السياسية لتلك السلطة التنفيذية .

ولا شك أن المتأمل في تلك الأمور السابقة، يجد أنه لا يمكن أن تسير حركة الحياة السياسية في دولة ما بتلك الحوائط "الأسمنتية" التي تقام بين كل سلطة وأخرى وكأن كل سلطة دولة مستقلة ومعادية للسلطة الأخرى !!

ولذلك فإن ما جرى عليه العمل – وما كان له إلا أن يكون كذلك – انه توجد "قنوات اتصال" وتعاون بين السلطتين، بحيث يؤدي إلى هدم هذا الفصل شبه التام – وغير العملي في ذات الوقت – بين السلطتين .

وهذا ما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث أن للرئيس أن يُلحق برسالته السنوية للبرلمان –اقتراحاته أو أفكاره– بشأن القوانين التي يرغب في

أن يضعها البرلمان (ويمكن أن يتوصل إلى ذلك بواسطة أعضاء حزبه في البرلمان).

وللرئيس – طبقا للدستور – حق اعتراض توقيفي بالنسبة للقوانين التي يوافق عليها الكونجرس، ولا يوافق الرئيس عليها . وللبرلمان أن يتغلب على ذلك الاعتراض بأغلبية معينه، كما أن للرئيس من خلال ما جرى عليه العمل من إرسال السكرتير الخاص بالشئون المالية (وزير المالية) تقريرا للبرلمان عن الحالة المالية، للرئيس – وللسلطة التنفيذية – بواسطة ذلك الأمر أن تعرض على البرلمان تصورها للميزانية المالية للدولة.

وأصبح البرلمان – من خلال "اللجان البرلمانية" – التي ينص عليها الدستور، أصبح له أن يناقش ما يرى مناقشته من أمور الدولة، عن طريق إدلاء كبار الموظفين – السكرتيرين – بشهاداتهم وبمعلوماتهم أمام تلك اللجان.

ولكن ما جرى عليه العمل قد أدى إلى رجحان كفة رئيس الدولة، سلطاته، وهذه هي الخصيصة الأساسية للنظام الرئاسي.

الفرع الثالث

أركان وخصائص حكومة الجمعية النيابية(١٤٢)

يقوم نظام حكومة الجمعية على اندماج السلطتين التشريعية والتنفيذية، ذلك أن البرلمان هو "السيد" وهو صاحب السلطة، وهو المهيمن على توجيه كافة الأمور في الدولة .

إلا انه لما كانت هناك استحالة – أو صعوبة عملية – في أن يمارس البرلمان جميع المهام التي تقوم بها – عادة – السلطة التنفيذية في الأنظمة الأخرى. فإنه -أي البرلمان – ينذب بعض أعضائه، أو يعهد إلى أفراد يختارهم بالقيام بتلك المهام (مهام السلطة التنفيذية) تحت إشرافه وتوجيهاته، ويكون هؤلاء الأفراد مسئولين أمامه . ويختار البرلمان من بينهم رئيسا لهم (قد يسمى رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء أو غير ذلك) يكون مسئولا أمامه – أي أمام البرلمان – وللبرلمان حق عزله .

والمثال الذي يضربه الفقه لنظام حكومة الجمعية النيابية هو النظام السويسري. غير أنه من الملاحظ أنه قد حدثت تطورات – من الناحية العملية – غيّرت بعض الملامح التقليدية الأصلية لنظام حكومة الجمعية النيابية، كما هو مطبق الآن في سويسرا.

(142) راجع بالنسبة لحكومة الجمعية النيابية – الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – والمرجع السابق ص٢٣٥ (وبالنسبة للنظام السويسري راجع ص٢٣٦ وما بعدها وراجع بيردو – مطول العلوم السياسية – ١٩٥٠ – الجزء الرابع ص ٣١٩ ولا فاريير – القانون الدستوري ١٩٤٧ – ص٣١٩ وراجع دكتور كامل ليلة – النظم السياسية المرجع السابق ص٦٦٩ وما بعدها، وراجع اندرية هوريو – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – مرجع سابق ص٣٥٣ ، ٣٥٤.

المبحث الثاني

مفهوم الحكومة في الإسلام وخصائصها

سبق أن أشرنا إلى أن بعض الفقه الدستوري، يعترض على أسلوب دراسة الدولة الإسلامية، والحكومة الإسلامية من خلال مقارنتها – من حيث الأسس والخصائص – بالمعايير المستقرة في الفقه الدستوري الحديث، في دراسته للدولة باعتبار أن الدولة الإسلامية هي المثل الأول – غير المسبوق – الذي سبقت بأسسها وأنظمتها – ولفترة زمنية طويلة – نظام الدولة الحديثة، بل وأخذت الدولة الحديثة واقتبست منها الكثير من المبادئ والأسس العامة لنظام الحكم، كما جاء بها القرآن والسنة .

إلا أننا سنضطر اضطراراً إلى إتباع أسلوب المقارنة بين أسس الدولة الحديثة – كما يقررها الفقه الإسلامي – وبين أسس الدولة الإسلامية، باعتبار أن ذلك الأسلوب هو الأسلوب الذي أخذت به جل الدراسات الدستورية لرجال الفقه الدستوري التي بحثت موضوع نظام الحكم في الإسلام، وهي التي اعتمدنا عليها كمصادر لدراستنا هذه، إضافة إلى اعتمادنا على الدراسات التي قام بها رجال الفقه الإسلامي.

على أننا نهتم – في دراستنا هذه بالتركيز على السبق القرآني (والإعجاز القرآني) في مجال الدولة والحكم ، وبيان هذا السبق بالنسبة لتلك الموضوعات، التي ما عرفتها الأنظمة غير الإسلامية وما طبقتها إلا بعد مرور قرون وقرون طويلة من تقرير القرآن (والإسلام) لها .

كما أننا سبق أن اشرنا إلى أن قيام الدولة الإسلامية لا يمكن تأسيسه على أيّ من النظريات المعروفة – في مجال القانون الدستوري والأنظمة السياسية

والخاصة – بنشأة الدولة، ونعني بها علـى الأخص النظريات الثيوقراطية (الدينية).

وإذا كانت نشأة الدولة في الإسلام قد ارتبطت بالدين الإسلامي وقامت علـى أساس مبادئه، فان تفسير نشأتها يختلف كليا – كما سبق أن ذكرنا في الفصول السابقة من دراستنا – عن تفسير النشأة التاريخية للدولة في الغرب، وبالتالي سلطة أو قداسة الحكام، تلك القداسة التي منحتها النظريات الدينية قديما للحكام في الأول.

كما أننا قد سبق لنا – في الفصول السابقة – أن أثبتنا أن الدولة الإسلامية، كانت دولة "قانونية" يخضع فيها الحكام والمحكومين للقانون، ومطبقٌ بتلك الدولة المبادئ المعروفة بمبدأ علو الدستور ومبدأ سيادة القانون، ومبدأ التدرج القانوني.

كما سبق أن اشرنا كذلك إلى أن تلك الدولة الإسلامية كانت تقوم في نظام حكمها على مبادئ أساسية وهي مبدأ الشورى ومبدأ العدالة وما يرتبط بهذين المبدأين الهامين من قواعد خاصة بنظام الحكم، مثل مقاومة الظلم والاستبداد، ورد الحكام إلى الصواب، بل وعزلهم إذا دعي الأمر لذلك، وغير ذلك مما يؤكد أن تلك الدولة تعتبر دولة ديمقراطية وغير استبدادية وسنزيد هذا الأمر تفصيلا وتوضيحا في حديثنا – في هذا الفصل – عن مفهوم الحكومة في الدولة الإسلامية .

وما نود التذكير به – مرةً أخرى – هو أننا إنما نقصد بالدولة الإسلامية – بالنسبة لمفهوم الحكومة بها – نقصد الدولة الإسلامية – كواقع عملي تطبيقي – في عهد النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدين، كما نقصد بعنوان بحثنا "مفهوم الحكومة في الإسلام" الأسس النظرية والفكرية والدستورية، التي أتى بها الإسلام، أي ما أتى به القرآن الكريم (والسنة المشرفة) من أسس ومبادئ عامة دستورية تتعلق بالدولة والحكم.

وعلى ضوء ما عرضناه في الفصل السابق بالنسبة لمفهوم الحكومة وأنواعها في الفقه الدستوري، نتناول موضوع الحكومة في الإسلام وعلى أساس هذه التفرقة، التي ذكرناها آنفا بين كل من "الحكومة في الإسلام"(على ضوء الأسس القرآنية) و"الحكومة في الدولة الإسلامية "(على ضوء المعايير التقليدية للفقه الدستوري المعاصر).

نقسم هذا المبحث إلى المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم الحكومة في الإسلام على ضوء الأسس القرآنية الدستورية .

المطلب الثاني: مفهوم الحكومة في الدولة الإسلامية على ضوء المعايير التقليدية للفقه الدستوري المعاصر.

المطلب الأول
مفهوم الحكومة في الإسلام
على ضوء الأسس القرآنية

تحوط دراسة موضوع الحكومة في الدولة الإسلامية عدة أمور لابد من بيانها ولابد من مراعاتها حتى، لا تختلط المفاهيم، والنتائج التي ينتهي إليها الباحث.

ذلك أنه من البدهي، أن يسلك كل باحث لهذا الموضوع – أو لغيره من الموضوعات – مسلكا معينا، يقيمه على أسس معينه، يبني عليه وجهة نظره، وينتهي – من ذلك كله إلى نتائج معنية، فإذا اختلفت تلك النتائج مع ما ينتهي إليه باحث آخر من نتائج، فلربما كان ذلك راجعا ليس إلى اختلاف الآراء بينهما، وإنما إلى اختلاف الأسس والسبل التي سلكها كل منهم في بحثه.

فلو اعتبر الباحث – مثلا – أن نظام "الخلافة" هو نظام الحكومة الإسلامية، وهو – أي الخلافة وسلطاتها هو نظام واختصاصات رئاسة الدولة المعاصرة، فأن ذلك الباحث سينتهي إلى نتائج مغايرة للنتائج التي قد ينتهي إليها باحث آخر، يميزّ ويفرّق بين نظام الحكومة الإسلامية – بمعنى الحكومة التي يرى أن الإسلام – والقرآن – قد جاء بأسسها (أو مبادئها الدستورية العامة).

وبالمثل فإن باحثا آخر ينطلق من مفهوم أن ثمة شكلا معينا واحدا قد أتى به الإسلام وأطلق عليه "الحكومة الإسلامية " فإن هذا الباحث سيختلف فيما سينتهي إليه من نتائج ، عن باحث آخر يرى أن الإسلام لم يأت بشكل محدد يمكن أن نطلق عليه مصطلح الحكومة الإسلامية .. وهكذا ..

كما انه قد ينطلق باحث من منطلق مفهوم معين للدولة "وللحكومة الإسلامية" بأنها حكومة دينية أي أن حكامها هم رجال الدين باعتبار أنها "حكومة دينية" بينما يرى باحث آخر غير ذلك، ولربما ارتد هذا الخليط في التصنيف والتوصيف

للحكومة الإسلامية "بأنها حكومة دينية" إلى التقسيم الذي قال به رجـال الفقـه الدستوري للدولة، إلى دولة فردية و دولة ارستقراطية، ودولة ديمقراطية (١٤٣) .

وحيث أن تلك الدولة الإسلامية ليست فردية، حيث تتجمع فيها السلطات في يد واحدة، فقد تكون – كما قد يتصور البعض ــ أنها دولة ارستقراطية، باعتبار أن مفهوم الدولة الارستقراطية يعني أنها حكومة القلة "المتميزة "أو الطبقة التي تتميز إمّا بالعلم، أو بالمال، أو بالأصل الاجتماعي، وعلى ذلك – كما قد يتـصور البعض – فإنه يمكن أن ينعت هذا البعض – خطأ – الحكومة الدينية بأنها حكومة ارستقراطية، باعتبار أن قلةً متميزةً تحكمها وهي "رجال الدين" أو "أهل الشورى" .

والحق عندي، انه إذا وصفت الحكومة الإسلامية، بأنها "حكومة دينية" فـإن ذلك لا يعنى ــ ولا ينبغي له أن يعنى انها حكومة ارستقراطية أو حكومـة قلـة يحكمها ويتحكم في رجال الدين وذلك لما يلي:

أ- إن وصف الحكومة الإسلامية – ونُذكّر أننا نقصد بها أنها هي الحكومـة التي تقوم وتسير طبقاً للمبادئ والأسس الدستورية التي قررها القـرآن (والسنة) كالشورى، والعدل، والمساواة .. الخ، فهي إن وُصـفت بأنهـا حكومة دينية، فيعني ذلك الوصف – في رأيى – أنها تقـوم علـى تلـك المبادئ الإسلامية، وليس أنها يحكمها رجال الدين .

وكما سبق أن بيّنا ، فان الإسلام ــ كما يقول بعض أهل العلم الإسلامي لا يعرف " الدولة الدينية" بـالمفهوم الغربـي ، اى الدولـة "الكهنوتيـة" أو " الثيوقراطية" التى تعتمد على "الحق الالهى" وتقوم على مناكب رجال الـدين ، بل ان الإسلام لم يعرف في قرونه الأولى وفى أيام ازدهار حضارته نمـوذج الدولة الدينية التى عرفتها المسيحية ، وإنما عرفّ الدولة الإسلامية " وفرق كبير بين الدولة الدينية والدولة الإسلامية ، فهي " دولة مدنية" ولكن تتميـز

(143) سنناقش إمكان اعتبار الحكومة الإسلامية ، حكومة "ديمقراطية" أم لا في المطلب التالي.

بأن " مرجعيتها الشريعة الإسلامية" ، ومن الضروري ان نفهم هذه الشريعة، فى ضوء اجتهاد فقهي صحيح ، يجمع بين نصوص الشرع الجزئية ومقاصده الكلية(١٤٤) .

ب- كما أنه ليس ثمة "رجال الدين" في الإسلام (بالمعنى المعروف قديما عندما تسلّط البابوات ورجال الكهنوت على الشعوب باسم الدين المسيحي زورا وبهتانا) كما أن تفسير الآية الكريمة (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)(١٤٥) لا يعني إلا أن هؤلاء المتفقهين في الدين يقومون بالتفسير والإيضاح والبيان لأحكام الدين، لا أن يحكموا الدولة الإسلامية.

ج- وإذا قيل إن الحكم في الإسلام، قائم على "الشورى"، وأن ذلك يعني أن "أهل الشورى" هم الذين يحكمون ويسيّرون أمور الدولة، فأن ذلك القول مردود عليه، بأن وظيفة أهل الشورى هي أن يجتهدوا في التفسير والبيان، ثم يشيرون على الحاكم أو الخليفة بذلك، وللحاكم أن يأخذ برأي الأغلبية منهم – المتفقه مع القواعد العليا الشرعية – أو أن لا يأخذ باجتهاداتهم – فيما لا نص فيه من قرآن وسنه – أو أن لا يأخذ بتلك الاجتهادات على ضوء ما يراه محققا لقاعدة المصلحة المرسلة "وقاعدة نفي الحرج " وقاعدة "تبدل الأحكام بتبدل الزمان" وهي قواعد شرعية إسلامية، وهذا يعني أن الحاكم هو الذي يحكم الدولة، وليس رجال الدين أو أهل الشورى .

د- والحاكم أو الخليفة او الأمير في الإسلام وكيل عن الأمة ــ أوأجير عندها

(144) نقلا عن دكتور يوسف القرضاوي ـ لا دولة دينية في الاسلام ـ صحيفة المصري اليوم القاهرية، وصحيفة الحرية الكويتية في ٥ ابريل ٢٠١١ ، العدد ٥٩٣ ، ص ١١ .
(145) سورة التوبة الآية ١٢٢

وليس مسلّطا على رقابها ــ كما يقول بعض اهل العلم الاسلامي بحق[١٤٦] ــ ولقد دخل أبو مسلم الخولاني ــ الفقيه التابعي الكبير ــ على الخليفه معاويه فى خلافته ، فقال : السلام عليك ايها الأجير ، فقال جلساؤه : بل قل السلام عليك أيها الأمير ، قال : بل السلام عليك أيها الأجير ، وكرروا كلامهم ، وكرر كلامه : فقال معاوية : دعوا أبا مسلم ، فهو أعلم بما يقول .

والحق ، انه بالنسبة لتقييد سلطات الحاكم ، فلا مراء أن الإسلام ، كان هو أول من قرر تقييد سلطة الحكام قبل ان تقرر القوانين الوضعية ذلك بأحد عشر قرنا ، وألزمتهم ــ كما يقول البعض بحق [١٤٧]ــ ان يحكموا في حدود معينه ، أو جعلتهم مسئولين عن أخطائهم ، وقد أسست الشريعة الإسلامية نظريتها في ذلك على ساسا وضع حدود لسلطة الحاكم ، ومسئوليته عن أخطائه ، وتخويل الأمة حق عزله ، ولم تعرف القوانين الوضعية ، هذه النظرية (نظرية تقييد سلطة الحكام) الا في القرن السابع عشر ، حيث كان أول قانون وضعي يعترف بعد ذلك ، هو القانون الانجليزي ، ثم الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر ثم انتشر المبدأ بعد ذلك في القوانين الوضعية .

هــ- كما أنه ليس كل "أهل الشورى" "الذين يشاورهم الحاكم"، هم "رجال الدين" وذلك لأن "أهل الشورى" في موضوع معين، هم أهل التخصص في هذا الموضوع ــ فإذا كانت المسألة موضوع الشورى اقتصادية، فأهل الشورى فيها هم خبراء الاقتصاد، وإذا كانت موضوع قتال أو حرب فأهل الشورى فيها هم المتخصصون في هذا المجال، كما أن للمسائل الشرعية

(146) راجع دكتور يوسف القرضاوي ، لا دولة دينية في الاسلام ، صحيفة المصري اليوم القاهرية ، وصحيفة الحرية الكويتية في ٥ ابريل ٢٠١١ العدد ٥٩٣ .

(147) انظر في ذلك دكتور عبدالقادر عودة - التشريع الجنائي الإسلامي ، مقارنا بالقانون الوضعي - الجزء الأول ، الطبعة الرابعة ١٩٨٥ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ص ٤١ وما بعدها .

الدينية رجالها وفقهاؤها .

ن- وعلى ذلك فأن "أهل الذكر" التي أمرت الآية الكريمة بسؤالهم "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"[١٤٨] وإن كان المقصود بها في الآية الكريمة – كما تقول التفاسير – هم من أسلموا من أهل الكتاب العالميين بالتوراة والإنجيل، فإنها يمكن أن يُستدل من تفسيرها هذا، أنها تعني سؤال أهل الذكر، أي المتخصصين في الأمور المختلفة، كالاقتصاد والسياسة والحرب، ولا يمكن أن يكون كل "أهل الذكر" هم أهل الدين، أو رجال الدين، مما يبطل معه القول بأن الحكومة الإسلامية أو الدينية يعني أنها حكومة ارستقراطية، أو حكومة قلة متميزة، أو حكومة يتحكم فيها رجال الدين .

وعلى ضوء ما عرضناه في الفصول السابقة من هذه الدراسة، فإننا نحسب أننا قد أوضحنا بعض مفاهيمنا (التي قد تتفق أو تختلف مع مفاهيم أخرى لها اعتبارها وقيمتها وأدلتها، قال بها بعض رجال الفقه ممن لهم قدرهم واقتدارهم في العلم والبحث العلمي).

أ- من ذلك ما أكدناه من قبل – وأكده الكثيرون من أهل الفقه – أن القرآن – والسنة – قد أتيا بمبادئ وأسس دستوريه عامة – في الدولة والحكومة أي "نظام الحكم" – صالحة لكل زمان ومكان، وترك أمر التطبيق والتطوير، والتفصيل، لأهل كل زمان ومكان، مراعاة لمبدأ اختلاف التطبيقات لاختلاف المصلحة في كل زمان ومكان عنها في أمكنه وأزمنة أخرى، كما أن تلك المبادئ والأسس الدستورية، لم تأت بشكل واحد معين "للحكومة"، بحيث تكون هي الشكل الأوحد لما يسمى " الحكومة الإسلامية"، بل يمكن أن يطلق على حكومة ما، أنها حكومة تأخذ بقدر –

(148) ونقصد بها الآيتين الكريمتين " وَمَا أَرسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ " سورة النحل الآيات ٤٣، ٤٤.

قلَّ أو كثُر من تلك المبادئ أم لا .

ب- كما أننا قد أكدنا من قبل – ونعيد التأكيد – هنا – على أن دراسة نظام الخلافة في الدولة الإسلامية (نقصد الخلافة الراشدة)، ينبغي أن ينطلق من مفهوم، أن تلك الدراسة، هي دراسة لتاريخ وواقع ووقائع تمّت في بداية نشأة الدولة الإسلامية أي دراسة لتطبيق معين لتصور مُعين لنظام حكم، قام في البدايات الأولى لقيام تلك الدولة، ولكن "الخلافة" ليست هي "النظام الإسلامي" أو التطبيق الأوحد لما جاء به الإسلام (والقرآن) من مبادئ وأسس دستوريه عامة لنظام الحكم في الإسلام كما انه لا يوجد في القرآن أو السنة نصا صريحاً يوجب إقامة نظام الخلافة أو يشير إلى شيء من أحكامها(١٤٩)، بل للمسلمين أن يجتهدوا – طبقا لشروط الاجتهاد المعتبرة – في وضع تلك المبادئ والأسس موضع التطبيق ، طبقا للمصلحة العامة التي يختلف تطبيقها باختلاف الظروف .

ج- كما أن نعت تطبيق معين لتلك المبادئ والأسس الدستورية العامة، (التي أتى بها القرآن الكريم والسنة) بأوصاف ومسميات اصطلح عليها رجال الفقه الدستوري، في دراستهم للدولة المعاصرة ولأنظمة الحكم المعاصر، نقول إن نعت أي تطبيق إسلامي لتلك المبادئ، بتلك المصطلحات، قد يظلم تلك المبادئ، بل وقد يخدش – إذا صح هذا التعبير – نقاءها وإعجازها، بل وَسَبْقها وتفوقها – الذي لا شك فيه – على معاني تلك المصطلحات المعاصرة وتطبيقاتها، بل وقد يؤثر –مثل هذا النعت المشار إليه – سلباً في مدى الاختلافات الموجودة بين مفهوم تلك المبادئ الإسلامية، وبين مفهوم المصطلحات الفقهية الدستورية المعاصرة.

إلا أننا قد نضطر اضطرارا – كما سبق لي أن ذكرت ذلك – إلى اتباع

---

(149) راجع في ذلك أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – مرجع سابق ص٦٩.

أسلوب "المقارنة" بين تلك المبادئ، وبين أسس أنظمة الحكم، كما يعرفها ويعّرفها الفقه الدستوري المعاصر.

ويرجع اضطرارنا لذلك، إلى أننا نسير في دراساتنا العلمية على ذات الدرب الذي سار عليه آباؤنا ! صحيح أن بعضهم – الذي أفخر أنني اشرف بالتلمذة عليهم – يحاول أن يوضح بين الحين والحين، الفرق البين بين الإعجاز الإلهي وما أتي به، وبين المبادئ الوضعية.

ولله دَرٌّ من قال، في عبارة علمية رائعة مجردة من التحيّز للإسلام وللشريعة الإسلامية –حيث شهد شاهد من غير أهلها– وهو الفقيه "زيس" الذي قال "إني اشعر حينما اقرأ في كتب الفقه الإسلامي، أنّي قد نسيت كل ما أعرفه عن القانون الفرنسي أو عن القانون الروماني، وأصبحت أعتقد أن الصلة منقطعة بين الشريعة الإسلامية وبين هذين القانونين .. فبينما يعتمد قانوننا على العقل البشري تقوم الشريعة الإسلامية على الوحي الإلهي .. فكيف يتصور التوفيق بين نظامين قانونين وصلا إلى هذه الدرجة من الاختلاف"(١٥٠).

ولننظر إلى العلامة الفرنسي "جورج بوردو"، في موسوعته عن العلوم السياسية، حيث يشير إلى الآية الكريمة " وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ"(١٥١)، ويشير إلى تفسير الإمام ابن تيميه لها ليقول: إن رئيس الدولة في الإسلام مأمور بأن يشاور الشعب ويستشهد بهذا كدليل على موقف الإسلام ضد الاستبداد(١٥٢).

ونعود إلى توضيح ما نريد توضيحه، فنؤكد على أنه لا ضير أن نُعدّد بعض خصائص وأسس بعض أنظمة الحكم المعاصرة، بمصطلحات متداولة

---

(150) راجع في ذلك دكتور صوفي أبو طالب – مبادئ تاريخ القانون ص٦٠٧ وراجع دكتور محمد فاورق النبهان – مرجع سابق ص٢٨٤

(151) سورة الشورى الآية ٣٨.

(152) راجع في ذلك دكتور عصمت سيف الدولة – الاستبداد الديموقراطي – الطبعة الثانية ١٩٨٣ – دار المستقبل العربي – ص٣٤.

في الفقه الدستوري، مثل "ديمقراطية" و"نيابي" "وفصل بين السلطات" و "حقوق وحريات فردية"و"دساتير" "وخضوع الدولة للقانون " أقول لا ضير أن نعدد بعض تلك المبادئ والأسس، "ونعت" بها الحكومة، التي قد يمكن اعتبارها قائمة على الأسس والمبادئ الدستورية الإسلامية، شريطة أن نبيّن أمرين :

أولا: سبق القرآن والسنة إلى خلق الأسس السليمة والصحيحة، والجذور النقية ،التى ربما حاولت تلك الأسس الدستورية الحديثة تقليدها ، وربما أصابت – من التقليد – وربما أخطأت . لذلك ينبغي عدم المكابرة المقيتة والادعاء الباطل، بأن الإسلام قد أخذ بعض مبادئه من بعض التطبيقات القديمة كالديموقراطية اليونانية القديمة(١٥٣).

ثانيا: التأكيد على أن الإسلام لم يأت بنظام حكم معين متكامل، أو بحكومة معينه، حتى نقول إن الإسلام قد أتى – كما قد يفعل البعض – بأنها حكومة "برلمانية" أو "رئاسية" ولكن هذا لا يمنع أن نصف حكومة ما، في التطبيقات المتعددة في التاريخ الإسلامي – كنظام الخلافة الراشدة مثلا – ببعض تلك الأوصاف التي نطلقها – في الفقه الدستوري على الحكومات وأشكالها .

وقد يقول قائل أنه يبدو أن كلامنا – في الفقرة السابقة "ثانيا" قد يتناقض مع ما انتهينا إليه في عرضنا للمبادئ الأساسية الإسلامية لنظام الحكم، وللدولة، وللدستور – في الفصول السابقة من بحثنا – ما انتهينا إليه من نتائج، مثل وصفنا للحكومة التي يمكن أن تُشكّل على تلك الأسس القرآنية، بأنها حكومة "ديموقراطية وحكومة قانونية " قائمة على "دستور مكتوب ديموقراطي" فلا تناقض في كلامنا بين هذا وذاك . وهذا ما يظهر جلياً من – إعادة قراءة الفقرة

---

(153) وقد سبق أن عرضنا للردود المفحمة على تلك الدعاوي الباطلة ، بل يكفي أن نذكر ما قاله أرسطو انه في تبريره للاستبداد – ابانَ الديموقراطية اليونانية المزعومة – حيث قال أن الطبيعة ذاتها من اجل هذه الدراسة من اجل حفظ النوع ، قد خلقت رجالا ليحكموا ، وخلقت رجالا ليطيعوا ، وانها هي التي جعلت من حق العقلاء والحكماء أن يكونوا سادة ، وان يكون القادرون جسمانيا على تنفيذ ما يصدر من اوامر عبيدا ، وأن ليس كل إنسان مواطنا ، إذ أن هذه الصفة لا تخص إلا رجل السياسة السيد او الذي يستطيع أن يكون سيدا! (راجع دكتور عصمت سيف الدولة – الاستبداد الديموقراطي – الطبعة الثانية ١٩٨٣ص١٣ – دار المستقبل العربي) ، ص ٣٤.

السابقة "أولا".

إذن فالحكومة في الإسلام هي تلك التي تقوم بمهام الحكم وإدارة شئون الدولة على الأسس القرآنية، فالحكم والحكومة يقومان على أسس ومبادئ دستورية عامة أتى بها القرآن الكريم (والسنة المشرفة) وأهم تلك المبادئ – كما أوضحنا ذلك في حديثنا في الفصول السابقة عن الإعجاز القرآني بشأن المبادئ الدستورية العامة وعن الإعجاز القرآني بشأن الدولة والدستور – هي مبدأ الشورى وما يرتبط به من قواعد ونتائج، ومبدأ العدل وما يرتبط به من قواعد ونتائج، كما ترعى الحقوق والحريات العامة.

وقد سبق أن حاولنا – قدر الإمكان– شرح مفهوم هذين المبدأين في الفصول السابقة، كما أشرنا إلى أهمية أسس أخرى كالحرية والمساواة – التي جاء بها القرآن كأسس لنظام الحكم، وبيّنا أننا سنؤجل دراسة ذلك الأساس – الحرية والمساواة إلي باب قادم من هذا البحث – هو الباب الثالث الخاص بالحقوق والحريات العامة في الإسلام.

المطلب الثاني
الحكومة في الدولة الإسلامية
على ضوء المعايير التقليدية
في الفقه الدستوري المعاصر

سبق أن بيّنا أننا نقصد بالدولة الإسلامية، تلك الدولة التي أقامها الرسول (ﷺ) في المدينة، واستمرت – بعد وفاته – في المدينة – وفي الأقاليم الإسلامية بعد الفتوحات الإسلامية – في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة (أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي (رضي الله عنهم).

وقد سبق أن بيّنا أن الفقه الدستوري، يتناول امتداد تلك الدولة في عصورها المتعاقبة – بعد عصر الخلافة الراشدة – وذلك في العصر الأموي، ثم العباسي، ثم في عصور ما يسمى بالركود، ثم في عهد العثمانيين إلى أن سقطت الخلافة على يد "كمال أتاتورك.

إلا إننا نقصر مفهوم الدولة الإسلامية – واقعيا – على عصر الرسول (ﷺ)حيث كانت الدولة في مرحلة البناء والتشييد على يدي الرسول (ﷺ) ثم في عهد الخلافة الراشدة (وفي عهد عمر بن عبد العزيز الذي يطلق عليه البعض خامس الخلفاء الراشدين)، أي ان نقصر ما نسميه بالدولة الإسلامية حديثنا هنا عن الحكومة في الدولة الإسلامية – على المرحلة التي تنتهي بانتهاء الخلافة الراشدة، دون أن نتناول ما بعد ذلك، حيث انقلبت الخلافة – كما يقول الفقهاء – إلى نظام ملكي وراثي.

وعلى ضوء ذلك سنقسم هذا المطلب إلى الفروع التالية:

الفرع الأول خصائص الحكومة في الدولة الإسلامية على ضوء المعايير التقليدية في الفقه الدستوري

الفرع الثاني : السلطات العامة فى الدولة الإسلامية.

الفرع الأول
خصائص الحكومة في الدولة الإسلامية

لم يستخلف رسول الله (ﷺ) قبل وفاته، أحدا، ليتولى أمور المسلمين من بعده باعتباره (ﷺ) كان يتولى رئاسة الدولة الإسلامية وإدارة شئون الدين والدنيا .
وتم اختيار أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – خليفة للمسلمين أي خلفاً لرسول الله (ﷺ) بناء على تزكية من عمر بن الخطاب وغيره من كبار الصحابة، وتمت مبايعة أبي بكر البيعة العامة من المسلمين في اليوم التالي وعند وفاة أبي بكر وقع اختياره على عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – ليتولى الخلافة من بعده، واستشار في ذلك بعض الصحابة فايدوا اختياره ، فزكّاه ، ثم اجتمع المسلمون بعد ذلك وبايعوه .

وعند وفاة عمر – بعد أن طعنه أبو لؤلؤة المجوسي- لعنه الله - زكّى عُمرستةً من كبار الصحابة، من بينهم عثمان بن عفان – رضي الله عنه – فاختار الصحابة عثمان ثم بايعه المسلمون بعد ذلك خليفة للمسلمين.

وعند مقتل عثمان، وقع اختيار كثير من الصحابة على علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) ليكون خليفة للمسلمين، وتمت له البيعة.

وهؤلاء الخلفاء الأربعة هم من يطلق عليهم الخلفاء الراشدون، ويطلق على عهدهم الخلافة الراشدة – تلك الفترة التي استمرت إلى عام ٤١هـ (٦٦١ م) هي التي نقصر دراستنا هذه عليها، حين نقوم بدراسة الخلافة والحكومة في الدولة الإسلامية باعتبار أن الخلافة – بعدها – قد تحولت إلى ملك وراثي، وتحول الحكم من الرشد والرشاد إلى "الغي" و "الاستبداد"، إلا فيما ندر (في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز أبان العصر الأموي)

وإذا كانت تلك الخلافة الراشدة، قد اتسمت بالرشاد ثم تحولت فيما تلاها من

عصور إلى "الاستبداد" "فإنها ــ أي الدولة والحكومة ـــ" بذلك تتصف بالديموقراطية والقانونية لا بالاستبدادية، وهذا ما أوضحناه في الفصول السابقة بشأن قانونية الدولة وخضوعها للقانون .

أما اتصافها بعدم الاستبداد فأمر يؤكده التاريخ ونودّ أن نشير إلى أن مفهوم "الاستبداد" كمصطلح متداول في الفقه الدستوري والأنظمة السياسية يبدو واضحا عند التفرقة التي يقول بها الفقه الدستوري بين الدولة القانونية وبين كل من الدولة البوليسية والدولة الاستبدادية .

فالدولة القانونية تعني – كما يقولون(١٥٤) خضوع الدولة للقانون في جميع مظاهر نشاطها سواء من حيث الإدارة أو القضاء أو التشريع، وذلك بعكس الدولة البوليسية، حيث تكون السلطة الإدارية مطلقة الحرية في أن تتخذ قبل الأفراد ما تراه من الإجراءات محققا للغاية التي تسعى إليها . كما تتميز الدولة البوليسية عن الدولة الاستبدادية، فالحاكم في الدولة الاستبدادية مطلق التصرف وغير مقيد بأي قيد لا من حيث الوسيلة ولا من حيث الغاية، أي أنه يعمل كما يحلو له، ولو كان فيه إساءة إلى الجماعة التي يتولى أمرها، أما في الدولة البوليسية، فالحاكم وإن كان غير مقيد من حيث الوسيلة، فهو مقيد من حيث الغاية، لأن حريته في اتخاذ ما يراه من الإجراءات مشروطة بأن يتغيّا في هذه الإجراءات مصلحة الجماعة وليس مصلحته الشخصية .

إن القرآن – كما يقولون بحق – قد جاء لينهي الاستبداد، بأن كان دستورا مكتوبا ملزما للناس كافة حكاماً ومحكومين، وهذا هو ما يعنيه على وجه الدقة فى التعبير الحديث "المساواة أمام القانون" أو "سيادة القانون"، وهو ما لم تعرفه البشرية قبل القرآن(١٥٥)، ولم يكتف القرآن بذلك، بل أمر المسلمين بحراسة

(154) راجع الدكتور ثروت بدوي ــ النظم السياسية ــ مرجع سابق ص١٢٨ وما بعدها
(155) انظر دكتور عصمت سيف الدولة ــ الاستبداد الديموقراطي ــ مرجع سابق ص٣٤ وما بعده

دستورهم والدفاع عنه ضد استبداد الحاكمين ولو بالقوة، وكان ذلك – كما يقول بعض الفقه – على درجات .

فأولاً حملهم مسئولية ما يصيبهم من استبداد وحرم عليه التواكل ورجاء الإنقاذ من غير أنفسهم " إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ"(١٥٦)، وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ"(١٥٧) .

– ثانيا – ثم أمرهم بالتصدي ايجابيا "للاستبداد والمستبدين" وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ "(١٥٨) وحرم عليهم قبول الظلم والاستبداد والصبر عليه، وأنذر الذين يقبلون الظلم بمثل جزاء الظالمين، فحرّض المظلومين آمرا بالمقاومة " إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً(١٥٩).

– ثالثا – وضرب لهم أمثلة من المقاومة المباحة، أبسطها مواجهة المستبدين بالاحتجاج والنقد، ليس سراً من وراء ظهر المستبدين، ولكن جهراً وعلناً في مواجهتهم "لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنْ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً"(١٦٠) بل وتصل درجات المقاومة التي أمر بها القرآن، إلى أن تصل إلى حد القتال ضد المستبدين دفعاً لظلمهم سواء كان الظلم واقعا على النفس أو على الغير "وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك نصيرا"(١٦١)

ويروى التاريخ الإسلامي – حتى بعد عصر الخلافة الراشدة – ما حدث

---

(156) سورة الرعد الآية ١١.
(157) سورة هود الآية ١١٧.
(158) سورة آل عمران الآية ١٠٤.
(159) سورة النساء الآية ٩٧.
(160) سورة النساء الآية ١٤٨.
(161) سورة النساء الآية ٧٥ : نقلا عن الدكتور عصمت سيف الدولة – الاستبداد الديموقراطي – مرجع سابق ص٣٥ و ص٣٦ .

عندما سأل الخليفة الوليد بن عبد الملك : أيُحاسَب الخليفة ؟. فقيل له على الفور "أنت أكرم على الله أم داوود عليه السلام، إن الله تعالى . جمع لـداوود النبـوة والخلافة، ثم توعّده في كتابه " يا داوودُ إنا جعلناك خليفةً في الأرض فاحكمْ بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلّك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سـبيل الله لهم عذابٌ شديدٌ بما نسُوا يومَ الحساب"(١٦٢)

وعندما نتناول نظام الخلافة في الدولة الإسلامية هذه، من حيث خصائـصه، نجد أنه من حيث كيفية تولّي الخليفة مسند الخلافة، فإن توليه الخليفة قد تمـت في تلك المرحلة عن طريق الشورى، وتزكية من ينتهي رأي غالبية الرأي مـن أهل الحل والعقد (كبار الصحابة) إلى توليته، ثم بمبايعته مـن المـسلمين فـي المسجد في اليوم التالي .

ولقد أسهب رجال الفقه الإسلامي، في بيان ذلك وفـي توصـيفه، ووصـف المرحلة الأولى (التزكية من كبار الصاحبة "البيعة الخاصة") والمرحلـة الثانيـة "البيعة العامة"(١٦٣) .

وإذا كانت "البيعة الخاصة"، تتم من جانب أهل الشورى، فإنـه ليـرد علـى الخاطر بعض ملامح ما نطلق عليه في الفقه الدسـتوري المعاصـر "الاقتـراح الشعبي"– كمظهر من مظاهر الديموقراطية شبة المباشرة، والتي تجد سـبيلها إلى التطبيق بالرجوع للشعب من حين لآخر ووجود دور للشعب إلى جانب وجود دور كبير ممن يختارهم الشعب كنواب عنه، بل أن البعض يقرر أن الديموقراطية شبه المباشرة هي الأقرب إلى روح الشورى في الإسلام(١٦٤).

نقول، ذلك ونرجو ممن قد يعارض هذا الملمح منتقدا إياه، أن يلاحظ تعبيرنـا في الفقرة السابقة انه "يرد على خاطرنا بعض ملامح "الاقتراح الشعبي وليس كل

---

(162) سورة ص الآية ٢٦.، راجع دكتور مصطفي ابوزيد ، فن الحكم في الاسلام ، مرجع سابق ـ ص ٤٥٦

(163) راجع دكتور عبد الحميد الأنصاري – الشورى وأثرها في الديموقراطية – مرجع سابق ص٤٤٤

(164) راجع الدكتور عبدالحميد الأنصاري ، الشوري وأثرها في الديموقراطية ، مرجع سابق ، ص ٤٤٤.

ملامحه " ونحن نتحدث عن البيعة الخاصة".

كما أننا نرجوه ذلك أيضا، عندما نكمل ما ورد على الخاطر، من حيث التشابه -البعيد على الأقل - بين "البيعة العامة" وبين ما يحدث بعد ذلك في "الاقتراح الشعبي" من عرض ما اقترحه "بعض" المواطنين، على "جميع" المواطنين في استفتاء شعبي، لكي توافق أغلبيتهم - أو لا توافق - على الاقتراح . نقول ما أشبه ذلك - ولو من بُعد - مع البيعة العامة حيث يجتمع المسلمون - مسلمو "المدينة" في عهد الخلفاء الراشدين - في مساجدهم، لكي يبايعوا - أي يوافق أغلبهم - على ما "اقترحه" "البعض" أي أهل الشورى أو أهل العقد والحل، في البيعة الخاصة .

قد يقول البعض أن المجالين مختلفان، في الفقه الدستوري، ما بين الاقتراح والاستفتاء الشعبيين "فمجالهما" هو مجال "تشريعي"، وبين "مجال اختيار رئيس الدولة"، (ونعني به هنا اختيار الخليفة)، ولكن الاستفتاء الشعبي، -أي استفتاء الشعب - كمظهر من مظاهر الديموقراطية شبة المباشرة - قد يتم بالنسبة" للتشريع" - أي الموافقة على الاقتراح الشعبي للتشريع، وقد يتم كذلك بالنسبة لاختيار رئيس الدولة . بل إن المتأمل في تاريخ الدولة الإسلامية الأولى - إبان الخلافة الراشدة - ليجد مثل هذا "الاستفتاء الشعبي" بالنسبة لاختيار رئيس الدولة، وهذا ما حدث عندما طُعن عمر بن الخطاب، وزكّىّ ستة من الصحابة ليختار المسلمون أحدهم، ليكون الخليفة الراشد الثالث وكان عبد الرحمن بن عوف من بين هؤلاء الستة، فتنازل عن تلك التزكية بالنسبة لنفسه، بل واستشار عبد الرحمن بن عوف، الناس جميعا، حتى النساء والعامة، في أيهّم يختارون للخلافة "عثمان بن عفان" أم "علي بن أبي طالب"؟ فكانت نتيجة هذه الاستشارة - أو الاستفتاء الشعبي - هي اختيارهم لعثمان ليتولى الخلافة[١٦٥].

(165) راجع في تلك الوقائع دكتور عبد الحميد الأنصاري - الشورى وأثرها في الديموقراطية - مرجع سابق ص٢٢٦

وتساؤلنا الأخير – ونحن نقارن بين أسلوب اختيار الخليفة في الدولة الإسلامية الأولى، وبين أساليب اختيار رئيس الدولة، المعاصرة في الفقه الدستوري ــ نتساءل فنقول ألا يتسم أسلوب، اختيار الخليفة – ببيعته العامة ثم ببيعته الخاصة – بسِماتٍ ديموقراطية؟ ونعني الديموقراطية من حيث الجوهر ؟ نقول ذلك ونحن نعي جيدا ما يذكره الفقهاء الدستوريون عن الديموقراطية، من حيث معناها كمذهب ومعناها كنظام للحكم، ومن حيث صورها المباشرة وغير المباشرة وشبة المباشرة، من حيث تطبيقاتها من خلال النظام النيابي، كما نعي جيدا ما قاله الكثير من رجال الفقه الدستوري العربي والفرنسي ــ عن الشوري، وعدم الموافقة على انتساب الأنظمة التى تأخذ بمجالس "الشوري"، إلى النظام النيابي، باعتبار أن أعضاءها لم يتم توليتهم بــ "الانتخاب" الذي هو عماد النظام النيابي وباعتبار أن سلطاتهم تقتصر على حدود الشورى، دون أن تكون سلطات حقيقية ملزمة(١٦٦).

والحق أن المتأمل في نظام الشورى، عندما يقارن الديموقراطية به أو يقارنه بالديموقراطية المعاصرة، فإنه سيلاحظ انه لا شيء في نظام الشورى – كفكرة وأسلوب – لا شيء يمنع في الشورى من إتباع أسلوب الانتخاب – خاصة أسلوب الانتخاب المقيد،فلا شيء يمنع من إتباع أسلوب الانتخاب مع اشتراط شروط معينه في المرشحين وفي المنتخبين، مثل العلم والخلق القويم، والعدل والأمانة وغيرها، ومن ثم سنصل إلى تكوين مجلس برلماني (أو مجلس الشورى)، .. وهكذا يمكن أن تكون الشورى قائمة على انتخاب أهل الرأي أو أهل الشورى ثم أن المتأمل فيما قد يتبادر إلى ذهن البعض، من أن نظام الشورى، يفتقد ما يقوم عليه النظام النيابي من ضرورة وجود سلطات حقيقية ملزمة للمجلس النيابي، أقول إن المتأمل في ذلك، ليلاحظ أن نظام الشورى لا يتعارض في رأيى وفى رأى البعض مع الالتزام بما ينتهي إليه أهل الشورى، أي أن يكون رأيهم ملزما، أي

(166) راجع دكتور محمد يوسف موسى – نظام الحكم في الإسلام مرجع سابق ص١٢٦.

أن تكون سلطتهم حقيقة كما هو الأمر في النظام النيابي .

وإذا ارتضينا – على مضض – استبعاد "دوجيه"، والفقهاء جميعا للأنظمة التي لا تتبع أسلوب الانتخاب، من مظلة النظام النيابي، وذلك" يدل عليه واقع الحال – في كثير من دول العالم – من فقد أسلوب الانتخاب لنزاهته وتعبيره الخالص عن الآراء الحقيقية للمواطنين – نتيجة عوامل مختلفة – إما بواسطة السلطة، أو المصالح المختلفة لقوى الضغط الخفية، وإما لتأثير وسائل الإعلام سلبا في تكوين الرأي العام السليم، وإما لضعف الوعي السياسي لدى الأفراد .. الخ. إذا ارتضينا ما سبق، فإننا نرتضى – على الأقل – بالنسبة لمبدأ الشورى – ما قرره أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي من أن الشورى، إذا لم تكن هي الديموقراطية – كما قال "دوجيه" – فإنها قد تكون – كما يقول أستاذنا "جنين" أو بداية تكوين الديمقراطية(١٦٧).

ثم أن مبدأ الشورى لا يتعارض مع ما تقوم عليه الديمقراطية النيابية المعاصرة، من وجود أغلبية، وحق الأقلية في المعارضة فلقد عرضنا من قبل – عند الحديث عن مبدأ الشورى كمبدأ أساسي للنظام الإسلامي – أن الاجتهاد كقاعدة إسلامية، قد ينتهي إلى وجود آراء مختلفة، وهنا يتم الأخذ برأي الأغلبية، مع حق الأقلية في الاحتفاظ برأيها، مع الالتزام برأي الأغلبية، فما الذي يمنع إذن من أن يتم انتخاب المجلس النيابي – في ظل مبدأ الشورى – من أهل الشورى(١٦٨).

أما ما يُثار عن أوجه الخلاف بين الشورى والديموقراطية، فيبدو لي أنه لا خلاف بينهما لا في جوهر كل منهما، ولا في الأساليب التي تُتَبع في تطبيقهما . وأما عن القول بأن للشورى حدودا ملزمة، وهي الالتزام بالنصوص الإسلامية

(167) رأى دوجيه ، نقلا عن أستاذنا الدكتور عبدالحميد متولي ـ القانون الدستوري والانظمة السياسية ، مرجع سابق .

(168) راجع في ذلك كله الدكتور عبد الحميد الأنصاري – الشورى وأثرها في الديموقراطية – مرجع سابق ص٤٢٣ وما بعدها.

وروحها والمبادئ الدستورية الاسلامية العليا وعدم الخروج عليها فإنه لا يجوز ايضا – في الديموقراطية المعاصرة – الخروج على النصوص الدستورية بل وعلى روح تلك النصوص، بل فيما يرى بعض الفقه – على المبادئ العليا التي يجب أن تحكم الدساتير.

إلا انه يبقى بعد ذلك أن نذكر تدليلا على ديموقراطية أسلوب اختيار الحاكم في عهد الخلفاء الراشدين وعلى[١٦٩] قانونية الدولة والحكم في ذلك العهد، أن نذكر ما يقوله بعض الفقه الإسلامي بحق من أن "العهد والاستخلاف"، لا يعدو أن يكون ترشيحا من السلف والخلف، والأمة بعد ذلك هي صاحبة القول والفصل فيمن تختاره إماما، كما أن لها الحق في الإشراف على سياسته في عهد إمامته، ولها الحق في خلعه إذا لم يقم بما عاهدهم في بيعته.

وبمناسبة ما ذكرناه عن البيعة والمقارنة بين أسلوب تولية الخليفة وبين المفاهيم والمعايير السائدة في الفقه الدستوري المعاصر، فإن بعض رجال الفقه الإسلامي الدستوري يرى أن العلاقة بين الأمة والإمام أو الخليفة هي علاقة عقد اجتماعي سماه المسلمون "المبايعة" وجعلوها حقيقة لا افتراضا[١٧٠]، كما يرى البعض كذلك أن نظرية العقد الاجتماعي مكتسبة من فكرة "البيعة" أو عقد الإمامة في الإسلام [١٧١] والمقصود بذلك العقد، أنه بين الخليفه – الحاكم أو رئيس الدولة وبين المحكومين "المسلمين" فيلتزم المحكومون بالسمع والطاعه ، ويلتزم الحاكم بالعدل والشورى والتزام ما شرعه الله ورسوله (أى احترام مبدأ الشرعية) وعلو الدستور وخضوع الدولة للقانون في اصطلاح رجال الفقه الدستوري[١٧٢].

---

(169) راجع الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية – مرجع سابق ص ٥٧ وراجع في عرض الآراء بالنسبة لتولية الخليفة – الدكتور عبد الغني بسيوني - النظم السياسية – مرجع سابق –ص٣٤٣ وما بعدها.

(170) راجع دكتور محمد يوسف موسى – نظام الحكم في الإسلام – مرجع سابق ص١٢٦.

(171) راجع دكتور حازم الصعيدى - النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث ، ١٩٧٧ ، ص ١٦٩ ، دار النهضة العربية

(172) راجع ما سبق أن ذكرنا في الفصول السابقة، بشأن تلك المبادئ، وبشأن ما سبق الإسلام إلى تقريرها والأمثلة على تطبيقها في عصر الخلافة الراشدة.

الفرع الثاني

السلطات العامة في الدولة الإسلامية

نتحدث في هذا الفرع عن أمرين هما:

- أولا: بيان تلك السلطات العامة.
- ثانيا: مدى تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات في تجربة الدولة الإسلامية

في عهد الخلفاء الراشدين، ويتطلب ذلك بيان مدى اتفاق أو تعارض ذلك المبدأ مع الأسس الدستورية الإسلامية القرآنية ؟

اولا – بيان تلك السلطات :

أما عن السلطات العامة، فهي تعني في الفقه الدستوري السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية ، حيث تقوم السلطة التشريعية بدورين هامين أولهما تشريعي أي سن القوانين، وثانيهما سياسي أي الرقابة على السلطة التنفيذية بواسطة وسائل الرقابة السياسية. أما السلطة التنفيذية فتختص بتنفيذ القواعد التشريعية المختلفة، وإدارة شئون البلاد وتسيير أمورها وتملك في ذلك وضع القواعد التشريعية الفرعية ، (اللوائح) .أما السلطة القضائية فتختص بتطبيق القواعد التشريعية فيما يعرض عليها من منازعات.

وكما سبق أن أوضحنا عند الكلام عن صور النظام النيابي، على أساس الفصل أو عدم الفصل بين السلطات وطبيعة هذا الفصل – فإن تلك الصور تنحصر في صورة الحكومة البرلمانية، وصور الحكومة أو النظام الرئاسي، وصورة ما يسمى بحكومة الجمعية النيابية حيث يأخذ النظام البرلماني بمبدأ الفصل "المرن بين كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية، بينما يقوم النظام الرئاسي على مبدأ فصل الـ"الجامد" بين هاتين السلطتين. أما في نظام حكومة الجمعية، فإنه لا يقوم على أساس الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، بل اندماجهما في يد واحدة هي يد الجمعية النيابية (البرلمان).

وقد سبق أن أوضحنا – ونحن ننتقد هذا التقسيم بين صور النظـام النيـابي الذي يقوم على أساس مبدأ الفصل بين السلطات، انه – أي المبدأ – لم يعد صالحا أساسا للتمييز بين صور الحكومات البرلمانية والرئاسية، حيث اقتربت التطبيقات المعاصرة للنظام النيابي، من بعضها البعض، وأصبح كل نظام "يُطعّـم" نظامـه، ببعض، مظاهر النظام الآخر التي اثبت التطبيق العملي صلاحيتها وفائدتها، ولذلك فقد وصفنا كل الحكومات المعاصرة بأنها حكومات "برلئاسية " أي تجمـع بـين مظاهر مختلفة من كل من النظامين البرلماني والرئاسي واقترحنا أن يحل معيار آخر هو "سلطات رئيس الدولة " للتمييز بين هذين النظامين(١٧٣).

ونود الآن – ونحن نتحدث في هذا الفرع عن السلطات العامـة فـي الدولـة الإسلامية (أي في عهد الرسول (ﷺ) وعهد الخلفـاء الراشـدين) أن نقـرر أن "وجود" تلك السلطات هو أمر بديهي وطبيعي في أية دولة، فلابد لأيـة دولـة – ينطبق عليها معيار قيام الدولة بتوافر أركانها من شعب وإقليم وسلطة سياسية – أن يكون بها "تشريع" و "تنفيذ" و "قضاء"، وإلا فكيف سنتصور قيام واسـتمرار تلك الدولة ؟! ولكن الموضوع الذي لا بد من بحثه، هو أولا: هـل تتجمـع تلـك السلطات أو الاختصاصات في يد واحدة أم تتوزع بين أيدي سـلطات متعـددة ؟ وثانيا : ما هي طبيعة العلاقة بين كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية (بنـاءً على المعيار التقليدي) "الفصل بين السلطات"، أو بناءً على المعيار المقترح منّـا وهو (سلطات رئيس الدولة)؟ وعلى أساس ذلك يمكن تصنيف أو وصف النظام أو الحكومة كما يصنفها الفقه التقليدي _ بأنها برلمانية، أو رئاسية، أو حكومـة جمعية .

وعلى ضوء العرض السابق، فإن السلطات الثلاث، كانت قائمة بلا شك فـي عصر الدولة الإسلامية (عصر الرسول(ﷺ) والخلفاء الراشدين).

---

(173) راجع كتابنا – صور النظام النيابي بين التقليد والتجديد – دراسة تطبيقية مقارنه – الطبعة الأولى ١٩٨٨ – الإدارة العامة لكلية الشرطة – الكويت ص١٧ وما بعدها .

- أولا : السلطة القضائية :

ونبدأ بالسلطة القضائية، فلقد كان الرسول (ﷺ) يقضي بين الناس فيما شجر بينهم، تطبيقا للنص القرآني " فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً "(174) " إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً"(175)، كما انه كان يوكل أمر القضاء (كما فعل مع معاذ بن جبل ومع على ابن أبي طالب عندما أرسل كلا منهما لليمن وقال لمعاذ بماذا تقضي إذا عرض عليك قضاء (176)، وكما فعل مع سعد بن معاذ حين حكّمه في بني قريظه. وإذا كان الرسول (ﷺ) قد تولى القضاء، فلم يتوله – كما يقول الفقه بحق – باعتباره رئيس الدولة، بل تولاه باعتباره الخبير بالتشريع الجديد الذي كان لا يزال يتنزل عليه وحده وحياً من السماء، وأن المجتمع يُحكم على أسس تشريعية حديثة لم يألفها المجتمع بعد، وإنها لم تنزل دفعة واحدة حتى يمكن تعليمها والعمل بها، وأنها تتنزل بطريق الوحي على الرسول (ﷺ) وحده، وأن المجتمع كان محدودا آنذاك(177)،

وكان الخلفاء الراشدون يوكلون مهمة الفصل في المنازعات إلى القاضي، الذي لا يملك عليه الخليفة أية سلطة، ما دام يطبق شرع الله، كما كانوا – أي الخلفاء – يقفون أمام القاضي مثلهم في ذلك مثل خصومهم ويطبّقون على

---

(174) سورة النساء الآية ٦٥.

(175) سورة النساء الآية ١٠٥.

(176) راجع ذلك فيما سبق فى دراستنا هذه ، ولقد روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه انه قال "بعثني رسول الله (ﷺ) إلى اليمن قاضيا ، فقلت : يارسول الله ترسلني وأنا حديث السن ولا علم لي بالقضاء فقال :إن الله سيهدي قلبك ويثبت لسانك ، فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضي حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول ، فإنه أحرى أن تبين لك القضاء . قال : فما شككت في قضاء بعد . رواه احمد ، وأبو داود ، والترمذي ، وانظر دكتور مصطفى أبو زيد – في الحكم والإسلام – الفصل الثالث القضاء في الإسلام – ص٥٠٣ وما بعدها.

(177) انظر في ذلك دكتور حماد محمد شطا – الأصول الإسلامية للقانون الإداري – دار الصحوة للنشر – ص١٦٦ وما بعدها.

أنفسهم ما كان يصدره القاضي من أحكام، والأمثلة على ذلك كثيرة في عهد الخلفاء الراشدين، وقد سبق أن عرضنا بعضها في بحثنا هذا.

ولقد تولى عمر بن الخطاب الفصل في الخصومات بين الناس في عهد أبي بكر ، وكان عمر هو أول من عيّن القضاة بعد توليه الخلافة، حيث امتد إقليم الدولة الإسلامية واتسع، فولّي عمر أبا الدرداء عويمر بن عامر قضاء المدينة، وولي شُريحا بن الحارث الكندي قضاء الكوفة، وولّي أبا موسى الأشعري قضاء البصرة، وولي عثمان بن قيس بن أبي العاص قضاء مصر، ووضع دستوراً للقضاء يسير على هديه القضاة وذلك فى رسالته التي وجهها إلى أبي موسى الأشعري[١٧٨] .

أما عن "العدل" في القضاء وعن الفصل بين الناس، فقد قررته آيات كثيرات حفل بها كتاب الله، وأحاديث كثيرة للرسول (ﷺ) وقد عرضنا بعضها فيما سبق عند حديثنا عن "العدل" كأساس ومبدأ هام أساسي في الإسلام.

ثانيا :السلطة التشريعية.

القرآن الكريم ــ والسنة المشرفة ــ كبيان وتفصيل وتوضيح للقرآن – هما الدستور الأعلى، للدولة الإسلامية " وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"[١٧٩] فالقرآن إذن هو التشريع الأعلى الملزم، والذي لا تتغير أحكامه ولا تتبدل إلى أن يرث الله الأرض وما ومن عليها، وقد أوضحنا من قبل، أن القرآن قد احتوى ــ بالنسبة لنظام الحكم ــ على مبادئ وأسس عامه، صالحه للتطبيق في كل زمان ومكان، وقابلة في تطبيقها للتطور، طبقا للمصلحة العامة، والاجتهاد في تفسيرها، شريطة عدم مخالفة ذلك التفسير وذلك التطبيق لتلك الأسس العامة: ومن رحمة الله سبحانه وتعالى، أن أرسل رسوله (ﷺ) رحمة

---

(178) راجع دكتور محمد فاروق النبهان – نظام الحكم في الإسلام – مرجع سابق ص٦١٨ وما بعدها.
(179) سورة المائدة الآية ٤٤.

للعالمين، "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"، حيث أنزل الله عليه الذكر، ليبين للناس ما نزل إليهم " "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ "(١٨٠)

ولقد أبلغ الرسول(ﷺ) الرسالة، وأدى الأمانة، وبيّن للناس – بأقواله وأفعاله وتقريره بواسطة السنة – ما نزّل إليهم. وقد كان إنشاؤه للدولة الإسلامية في المدينة، وقيادتها، وتطبيق أحكام القرآن بها، رحمة للعالمين، إذا أوضح لهم الرسول البيان الشافي الكافي للأسس والمبادئ العامة لنظام الحكم، وغيره من القواعد التشريعية، والتي تنظم المجتمع وشئون العباد، وعلاقاتهم ببعض البعض

وما تقدم هو التشريع، سواء أكان – طبقا للمصطلحات القانونية – تشريعاً أعلى وأساساً الدستور، وهو القرآن والسنة، أو "تشريعات أو قوانين أساسية وعادية"، وهكذا اكتمل الأمر ولذلك جاءت تلك الآية الكريمة – فيما نعتقد – والتي بكى أبو بكر الصديق، عند نزولها فقد أدرك أن الرسول (ﷺ) قد قرُب أجله – وهذه الآية هي "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً"(١٨١)، فقد أكمل الله بها التشريع .

والله سبحانه وتعالى – هو المشرع الأعلى، وقد أنزل لنا التشريع المنظم لحياتنا، ولشئون مجتمعاتنا، وترك لنا، أن نجتهد في تطبيق تشريعه، حسب الزمان والمكان، طبقاً للقواعد الشرعية، التي بينتها دراسات علماء الشريعة الإسلامية .

إذن فلا سلطة تشريعية تأسيسية، أو "عادية" حسب المصطلحات القانونية، في الدولة الإسلامية، سوى شرع الله، متمثلا في القرآن والسنة، ثم في مصادر الشريعة الأخرى من إجماع ومن قياسٍ واستحسان .. الخ ، طبقا للمصلحة

---

(180) سورة النحل الآية ٤٤.

(181) سورة المائدة- الاية٣ .

العامة، شريطة عدم مخالفة القواعد العليا، والمتمثلة في القرآن والسنة، نصا وروحا.

ولقد كان دور الرسول (ﷺ) في التشريع – كما يقول بعض الفقه – محددا، إذا قيس بدوره في مجال التنفيذ والقضاء – لأن – التشريع الأساسي، كان يتمثل في القرآن، ويقوم الرسول (ﷺ) بدور المفسّر والموضح للآيات، وأحيانا كان يأتي بأحكام جديدة لم ترد في القرآن، ولا تخرج بداهة عن الإطار العام والمبادئ الأساسية التي جاء بها القرآن الكريم .. وبذلك نستطيع القول أن المصدر الأول والأخير للتشريع في عصر الرسول، كان هو الرسول نفسه، وكانت مصادر التشريع هي القرآن وما صدر عن الرسول الكريم (١٨٢).

إذن، فلا تشريع، بعد ذلك، إلا التشريع القانوني أو الفرعي، المتمثل – في الدولة الحديثة – فيما تصدره السلطة التنفيذية من "لوائح" لتنظيم شئون المجتمع، طبقاً للتشريع الأعلى.

ولكن ذلك كله، لا يتعارض ولا يتناقض مع وجود "دستور"، بالمعنى الحديث لكل دولة، وقد سبق أن بّينا أن الرسول (ص) قد وضع بمشورة اهل المدينة دستوراً للمدينة وهو "الصحيفة " التى وضعها الرسول (ص) . وما كان هذا الدستور إلا تطبيقا للمبادئ العليا الأساسية، التي وضعها القرآن، وفسّرتها وطبّقتها السنة المشرّفة، إذن فالخير أن يكون ثمة دستور للدولة يلتزم بالدستور الأعلى والمبادئ القرآنية كما أن ذلك كله، لا يتعارض ولا يتناقض مع وضع السلطة الحاكمة في الدولة الإسلامية لتشريعات أو قوانين، تنفيذاً وتطبيقاً، للتشريع الأعلى (المتمثل في القرآن بمبادئه العليا، أو بما يسمى بالدستور في الدولة، أو للتشريعات الأدنى، التي تضعها الامه، بواسطة إقرار حاكمها "الخليفة"، لما ينتهي إليه أهل الشورى (أو مجلس الشورى) وذلك إعمالا لمبدأ الشورى، وهو مبدأ دستوري أعلى، نص عليه القرآن الكريم .

(182) نقلا عن د. محمد فاروق النبهان – نظام الحكم في الإسلام – مرجع سابق –ص٤١٢،ص٤١٣

إذن فالخليفة – في الدولة الإسلامية الأولى – كان دوره التشريعي متمثلا في إصدار تشريعات تطبيقاً للدستور الأعلى – القرآن والسنة – وما يقرّه من النتائج التي ينتهي إليها أهل الشورى أو التي ينبهه إليها أحد حتىّ من عامة الناس في بعض الأحيان.

ولا يستطيع أحد، أن ينكر ذلك أو يزايد على ما تضمنته الفقرة السابقة من إطاعة الخليفة لما ينبهه إليه آحاد الناس، مادام أن الأمر يتعلق بتطبيق صحيح للقرآن والسنة، وهل ننسى مقولة خالدة لعمر بن الخطاب "أصابت المرأة واخطأ عمرّ عندما أراد عمر ان يحدد المهور بسقف أعلى فردته امرأة الى الصواب مذكرة إياه بالنص القرآني أو في توقفه أثناء سيره في الطريق، لكي يستمع إلى ما تقوله امرأة أخرى تنادي: يا عمر ! قائلا كيف لا أستمع إليها .. وقد سمعها الله من فوق سبع سماوات (١٨٣).

ثم ألا يحقّ لنا، على ضوء ما قلناه آنفاً بالنسبة للسلطة التشريعية في الدولة الإسلامية (الخلافة الراشدة) أن نذكّر بسبق القرآن، إلى تنظيم تلك السلطة، من حيث مصادرها العليا، ومن حيث كيفية القيام بها (الشورى، بل ما ينبه به آحاد الناس)، ألا يُعّد ذلك إعجازاً قرآنياً في مجال القانون، والدولة وسلطاتها؟

ثم ألا يحق لنا، أن نتذكر مرة أخرى ما ذكرناه من قبل – في تكييفنا للدولة الإسلامية على ضوء الفقه الدستوري والنظم السياسية – من التشابه – بين ما يطلق عليه الفقه الدستوري "الديموقراطية المباشرة " بل و"الديمقراطية شبة المباشرة" في مظاهرها من الاقتراح الشعبي "والاعتراض الشعبي"، ذلك التشابه

(183) للمرأة المجادلة وهي "خوله بنت ثعلبة "زوجة أوس بن الصامت، التي تشرفت مجادلتها بتسمية إحدى سور القرآن سورة "المجادلة " وسبب نزول تلك الآية كما اخرج الحاكمي وصححه، عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) زوجة رسول الله أنها قالت : تبارك الذي وسع سمعه كل شيء أني لأسمع كلام خوله بنت ثعلبه، ويخفي عليّ بعضه، وهي تشتكي زوجها إلى رسول الله (ﷺ) وتقول يارسول الله، أكل شبابي، ونثرت له بطني، حتى إذا كُبر سني وانقطع ولدى، ظاهر مني، اللهم إني أشكو إليك فما برحت، حتى نزل جبريل بهذه الآيات . قد سمع الله قول التى تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير (سورة المجادلة الاية ١، وراجع أسباب النزول للسيوطي .

بينهما، وبين ما ذكرناه آنفا، عن السلطة التشريعية القرآنية في الدولة الإسلامية الراشدة؟

وبالنسبة للآراء في الفقه الدستوري والفقه الإسلامي حول السلطة التشريعية، في الدولة الإسلامية الراشدة، فقد اختلفت تلك الآراء بين مؤكد على وجود السلطات الثلاث ومنها السلطة التشريعية، في الدولة الإسلامية، وبين منكر لوجودها، والتأكيد على وجود سلطتين فحسب في تلك الدولة، هما السلطة القضائية، والسلطة التنفيذية .فالبعض من الفقه يرى أن مهمة الحاكم في الإسلام تكاد تكون وظيفة تنفيذية، سواء عن طريق التنفيذ الحرفي للنصوص، أو التنفيذ الاجتهادي للأمور المرتبطة بالاجتهاد، أي انه يقوم بتنفيذ أحكام الشريعة بأمانة(١٨٤) .

وفي عرضهم لتطبيق مبدأ الفصل بين السلطات في الدولة الإسلامية، يرى البعض وجود السلطات الثلاث، وأنها تتجمع في يد الخليفة، وأنه يحوز له أن يجمع بينها جميعا كما يجوز له أن يفوضها لغيره(١٨٥)، كما يرى البعض الآخر أن الدولة الجديدة – أي الإسلامية الأولى – قد مارست السلطات التي تمارسها أية دولة في العالم – قديمة وحديثه – وهي سلطات التشريع والتنفيذ والقضاء(١٨٦) .

كما يرى البعض أن الإسلام قد فصل بين السلطات الثلاث، فالتشريع مصدره القرآن والسنة وإجماع الصحابة المجتهدين دون أن يكون للخليفة اختصاص في التشريع، أما القضاء فقد كان سلطة مستقلة يخضع لها الولاة والخليفة)(١٨٧)

ويرى "البعض" أن السلطات الثلاث كانت مختلفة بعضها عن بعض، فأهل الحل والعقد في ذلك الزمان رجال تُدبّر بمشورتهم شئون البلاد الإدارية، ويُقضى

---

(184) راجع دكتور محمد فاروق النبهان – نظام الحكم في الإسلام – مرجع سابق – ص٣٩.

(185) راجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية ص١٨١ وراجع مبادئ نظام الحكم في الإسلام ص٢٣٧.

(186) راجع الدكتور محمد سليمان الطماوي – السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي – القاهرة ١٩٧٤ ص٦٠ وما بعدها.

(187) راجع دكتور ثروت بدوي – النظم السياسية الجزء الأول ١٩٦٤ – دار النهضة العربية ص١١٢، ص١٢٨.

في المسائل التشريعية، وكان القائمون بالحكم والإدارة، أمراء آخرون لم يكونوا منهم، وما كان لهم من تدخلٍ في التشريع، وكان القضاة رجالاً آخرين من غير هؤلاء، ولا سلطان لأحد عليهم[١٨٨] .

ويرى البعض كذلك (في حديثه عن وظائف الخليفة)، أنه "لو درسنا هذه الوظائف"، لوجدنا أنها لا تخرج عن كونها أعمالاً تنفيذية، يقوم بها نيابة عن المجتمع، لحماية المصالح العامة والدفاع عن البلاد، وإقامة الأحكام والفصل في المنازعات وجباية الأموال وتوزيعها بين مستحقيها واختيار الولاة، وتكليفهم بمهامهم، بالإضافة إلى المهمة الرئيسية التي يقوم بها وهي حماية العقيدة وحفظ الدين وتطبيق مبادئه وأحكامه[١٨٩].

- ثالثا: السلطة التنفيذية

كانت السلطة التنفيذية هي السلطة الأولى في الدولة الإسلامية الراشدة، وهي التي تدير شئون البلاد والعباد، طبقا للقرآن والسنة، وما ورد بهما من أحكام ملزمة، وقد سبق أن بينا آراء بعض الفقه التي حصرت السلطات العامة حينذاك في السلطة التنفيذية والقضائية فحسب .

وقد كان الخليفة هو الذي يتولى تلك السلطات، بل يكاد يكون الخليفة هو كل السلطة التنفيذية، وكان يحكم طبقا للقرآن والسنة، ووفقا لما ينتهي إليه الأغلبية من أهل الشورى – هم كبار الصحابة – من نتائج لا تتعارض – بداهة – مع القرآن والسنة، ووفقا لما يراه الخليفة محققا للمصلحة العامة، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها عدم الأخذ برأي أهل الشورى، عندما صمم أبو بكر على قتال من رفضوا دفع الزكاة ، وذلك رغم أن عمر بن الخطاب – وغيره من الصحابة – قد أشاروا على ابى بكر بعدم قتالهم، ويثبت التاريخ صواب رأى أبى بكر وما ترتب

(188) راجع أبو الأعلى المودودي – نظرية الإسلام وهديه في السياسة ص٢٦٩.

(189) الماوردي (أبو الحسن بن على المشهور بالماوردي – الأحكام السلطانية – مطبعة الوطن القاهرة وانظر في ذلك دكتور محمد فاروق النبها – نظام الحكم في الإسلام – مرجع سابق ١٩٨٧ – مطبوعات جامعة الكويت – ص٣٩

عليه من الحفاظ على الإسلام والمسلمين .

أما عن وظائف السلطة التنفيذية – أي الخليفة – فقد سبق أن بيّنا أنفا تلك الوظائف، التي بينها تفصيلا الماوردي، وقد سبق أن ذكرنا أن الخليفة أو السلطة التنفيذية كانت تصدر ما سميناه بـ"اللوائح" طبقا للمصطلح القانوني – التي لا تتعارض مع التشريع الأعلى، والتي تنظم بها السلطة التنفيذية شئون البلاد والعباد.

ولم يكن بجوار الخليفة – كرئيس للدولة – ما يسمى في الدولة الآن "بالوزارة" ، لكي تتولى معه السلطة التنفيذية، صحيح انه في عهد أبي بكر، كان "عمر" بجانبه يُعدّ وكأنه وزير له يعاونه . وفي عهد عمر كان على بن أبي طالب يقوم بذلك، ولكنه لم يطلق عليه صفه أو لقب "الوزير" ..

وتتناول كتابات بعض الفقه ما يسمى بوزارة أو وزير "التفويض " ووزير "التنفيذ"، وانه لم يكن أي منهما، بجوار الخليفة – وإن تم الأخذ بوزير التنفيذ[١٩٠] فيما بعد في عصر الدولة الأموية وعصر الدولة العباسية إلا أنه لما توالت الفتوحات الإسلامية، واتسعت الدولة الإسلامية وتعددت أقاليم الدولة عيّن الخلفاء الراشدون " ولاة" على تلك الأقاليم، يتولون حكمها، طبقا للشريعة الإسلامية، وتحت إشراف الخليفة.

إلا أن الجدير بالذكر أن القرآن الكريم قد تحدث عن "الوزير" ومهامه حين روى لنا ما طلبه موسى عليه السلام من الله سبحانه وتعالى، أن يجعل له وزيرا من أهله، هو أخاه "هارون" عليه السلام، بل وحدّد موسى مهام ذلك الوزير، ليشدّ به أزر موسى، وليشركه في تحمّل مهام تنفيذ ما أمره الله به، من تبليغ رسالة الله إلى فرعون مصر الذي طغى . وقد أجابه الله سبحانه وتعالى إلى طلبه، في تعيين هارون وزيرا لموسى، وبذلك كان هارون عليه السلام، أول "وزير قرآني".

---

(190) راجع في تفاصيل أحكام وزارة التفويض ووزارة التنفيذ دكتور محمد فاروق النبهان نظام الحكم في الإسلام مرجع سابق ص٥٤.

ويرى بعض الفقه انه إذا كان المراد "بالوزارة" هو استعانة الخليفة بمن يساعده فقد كانت موجودة في صدر الإسلام، إذ كان النبي (ﷺ) يشاور أصحابه في كثير من المسائل التي تعرض له، وكثيراً ما كان يأخذ برأيهم، وأن أبا بكر كان يستشير عمر، ولذلك أطلق عليه فيما بعد اسم " وزير أبي بكر" – نظرا لكثرة اعتماد أبي بكر عليه، كما كان عمر بن الخطاب، يعتمد على علي ابن أبي طالب وعثمان بن عفان، ويكلفهما بكثير من الأعمال، وأنه لما أراد عمر بن الخطاب أن يرسل عبدالله بن مسعود إلى الكوفة، قال لهم في ذلك : إني بعثت إليكم بعمار بن ياسر أميرا، وعبد الله بن مسعود معلما ووزيرا(١٩١).

وقد تباينت آراء رجال الفقه الدستوري، حول توصيف نظام الخلافة، ـ من الناحية الدستورية العصرية ـ على أساس سلطات الخليفة، وعلى أساس أخذ النظام الإسلامي – في عهد الخلافة الراشدة – أو عدم أخذه بمبدأ الفصل بين السلطات، وهو ما نتناوله في السطور التالية:

ثانيا ـ مدى تطبيق الدولة الإسلامية لمبدأ الفصل بين السلطات :

كنا قد عرضنا في الفصل السابق لمبدأ الفصل بين السلطات لدرء الاستبداد، كما عرضنا لتقسيم النظام النيابي إلى صور : الحكومة أو النظام الرئاسي، والنظام "البرلماني"، ونظام حكومة الجمعية، فهل أخذت الدولة الإسلامية الراشدة بذلك المبدأ؟

وللإجابة على هذا التساؤل، أبدى بعض الفقه رأيه الذي يقرر فيه أن نظام الخلافة لم يأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، وأن الخليفة هو صاحب السلطات الثلاث وأن الخليفة كان يجوز له أن يجمع بينها أو أن يفوضها لغيره ولكن المبادئ الدستورية الإسلامية – في القرآن لم تقرر فرض مبدأ الفصل، ولم تقرر رفضه، ولكن "الوازع الديني"، كما يقول هذا الرأي الفقهي – الذي حملهم على

(191) نقلا عن د. محمد فاروق النبهان ـ نظام الحكم في الإسلام ـ المرجع السابق ص٥٤١ وما بعدها.

الزهد في متاع الدنيا وما فيها من حكم وسلطان، كان خير ضمانة من ضمانات الحريات ضد نزعات إساءة استعمال السلطة والاستبداد، وانه إذا كان نظام الخلافة لا يأخذ بمبدأ الفصل فإنه يجب ألا يُفهم من ذلك أن الإسلام ينكر الأخذ بهذا المبدأ، إذا قضت "المصلحة" بالأخذ به(١٩٢).

وهذا ما يؤكده رأي فقهي آخر، من أن المفهوم الصحيح لمبدأ الفصل لا يتنافى مع الفكر السياسي الإسلامي(١٩٣).

بينما يرى بعض الفقه الدستوري، أن الإسلام فصل بين السلطات، إذ كان التشريع مصدره القرآن والسنة وإجماع الصحابة المجتهدين، دون أن يكون للخليفة اختصاص في التشريع، إنما تنحصر وظيفته في الإدارة والتنفيذ أما القضاء فكان سلطة مستقلة يخضع لها الولاة والخليفة شأنهم شأن سائر الأفراد(١٩٤).

ويبدو لي أنه يجب أن نفرّق بين القول بأن الإسلام قد فصل بين السلطات – بمفهومه في الفقه الدستوري أم لا – وبين القول بأن الدولة الإسلامية (في عهد الخلفاء الراشدين) قد طبقت المبدأ أم لا، فإذا كان نظام الخلافة، لم يطبق نظام الفصل بين السلطات – في رأي البعض ، أو طبّقه في رأى آخر أو طبقه دون ان يطلق "لقب الوزير" صراحة على من يستعين به الخليفه ، فإن الإسلام لا يتنافي مع مبدأ الفصل، بل نحسب أن القرآن الكريم، قد نبّه إلى مخاطر الجمع بين السلطات كلها في يد واحده من استبداد وطغيان فى الآية الكريمة : "كلاّ إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى"(١٩٥) باعتبار أنه إذا استغنى الحاكم عن رأي الآخرين ومعاونتهم، وحكم برأيه فحسب، في كل الأمور، بجمعه كل السلطات في

(192) انظر في ذلك أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – مبادئ نظام الحكم في الإسلام مرجع سابق ص٢٣٧ – القانون الدستوري والنظم السياسية – مرجع سابق ص١٨٢، ص١٨٥ ، وانظر الدكتور عبد الغني بسيوني – القانون الدستوري والنظم السياسية والنظم السياسية – مرجع سابق

(193) راجع دكتور سليمان الطماوي – السلطات الثلاث – مرجع سابق ص٦٢٢.

(194) راجع الدكتور ثروت بدوي – النظم السياسية – مرجع سابق – ص١٢١.

(195) سورة العلق الآية ٦-٧.

يده .. فإنه يطغى .

أما عن تكييف نظام أو صورة الحكم في صدر الدولة الإسلامية، فالبعض يصفه بأنه كان يتشابه إلى حد كبير – مع النظام الرئاسي في الوقت الحاضر(١٩٦).

والرأي عندي أن نظام الحكم في عهد الرسول (ﷺ) كان أقرب – إلى حد ما – بما يسمى بنظام "حكومة الجمعية" حيث كان الرسول (ﷺ) ينشئ الدولة الإسلامية، ويتلقى الوحي (التشريع الأعلى) الذي ظل يتنزل عليه في تلك الفترة، ثم يشترك هو (ﷺ) في التشريع، بإبلاغ الوحي، وبيان معناه وأحكامه، ثم بقيامه (ﷺ) بجانبٍ من "التشريع" بالسنة القولية والفعلية والتقريرية .

إضافة إلى ذلك، فلقد كان الرسول (ﷺ) يباشر رئاسة الدولة، "السلطة التنفيذية" فيها إلى جانب اشتراكه في جزء مما نسميه الآن "السلطة التشريعية"

أما في عهد الخلفاء الراشدين، فالأمر مختلف بعض الشيء، إذْ كانت عملية التشريع قد كملت، وانتهى الوحي، وتوفى الرسول(ﷺ) وأصبح لزاماً على الخلفاء الراشدين أن يطبقوا ذلك "التشريع الأعلى"، ولم يكن في أيديهم، إلا تطبيق هذه التشريعات، بما يصدرونه من قرارات تنفيذية أو لوائح أي كانوا –أي الخلفاء الراشدون – يجسّدون السلطة التنفيذية فحسب ولذلك فإننا إذا أردنا أن نضع هذا النظام في عهد الخلفاء الراشدين، تحت مظلة أي من صور النظام النيابي (طبقا لمفهومه في الفقه الدستوري والأنظمة السياسية وتطبيقا لمبدأ الفصل بين السلطات) فإننا نقول إنه الأقرب إلى ما يعرف بالنظام الرئاسي.

ولكننا نؤكد مرة أخرى – أن الأفكار القانونية، إنما تطبّق في زمانها الذي ولدت به، وأنه من الصعب إلى حد كبير، أن نحاول تطبيقها على زمان آخر، أو نعت هذا الزمان الآخر بتقسيمات وأفكار، عُرفت في زمان مختلف .

وإذا كان مبدأ الفصل بين السلطات – إذا صلحت النوايا وتم تطبيقه في

---

(196) راجع راي الدكتور سليمان الطماوي – السلطات الثلاث – مرجع سابق ص٥١٨.

زماننا– للحد من الاستبداد نتيجة تجمّع السلطات في يد واحدة، فـإن "الـوازع الديني"، في زمن الخلافة الراشدة، كان كما يقول بعض الفقه – بحق – مؤدياً إلى تلك النتيجة التي نترجاها من تطبيق ذلك المبدأ.

وإذا كان الخلفاء الراشدون (رضي الله عنهم) قد زهدوا في الحكم، وأطاعوا الله ورسوله حق الطاعة، وطبقوا الشرع القرآني (والسنة) بـإخلاص وتجـرد، فطبقوا "الشورى" و"العدل" والمساواة و"الحرية" فتحقق بهم ما يتصور البعض أن مبدأ الفصل بين السلطات يؤدي إليه من مكافحة الاستبداد والطغيان، فإننا نؤكـد أن الإتباع السليم لشرع الله، وللمبادئ الأساسية التي قررها القرآن (والسنة) من شورى وعدل وحرية ومساواة، وما يترتب عليها من قواعد ونتائج، إنما يـؤدي إلى منع الطغيان والاستبداد ما دام الوازع الديني متوفرا في الصدور.

وهذا ما تحقق حتى بعد انتهاء الخلافة الراشدة، فبعد أن انقلبت الخلافة إلـى ملك وراثي – في العصر الأموي – جاء الوازع الديني مرة أخرى – فـي عهـد الخليفة عمر بن عبد العزيز – ليؤكد تلك النتيجة التي أشرنا إليها، والمتمثلة في منع الاستبداد والطغيان لدى الحكام، إذا اتبعوا – بحق شرع الله – وزهدوا فـي متاع الدنيا أثناء حكمهم.

والتاريخ يكتب بحروف من نور، أنه ما كـاد أميـر المـؤمنين عمـر بـن عبدالعزيز، ينفض يديه من تراب قبر سلفه سليمان بن عبد الملك، حتـى سـار وسار الناس، حتى دخل المسجد ، ونُودي في الناس، فلما اكتملت الجموع، قـام فيهم خطيبا، فحمد الله وأثنى عليه وصلى على نبيه، ثم قال : أيها الناس، إني قد "ابتليت" بهذا الأمر – أي الحكم والخلافة – علي غير رأيٍ منّي فيه، ولا طلب له، ولا مشورة من المسلمين .. واني "خلعت" ما في أعناقكم من بيعتي .. فاختـاروا لأنفسكم خليفة ترضونه، فصاح الناس صيحة واحد: قد اخترناك يا أمير المؤمنين ورضينا بك !

الإعجاز القانوني
فى مجال الحقوق والحريات العامة
والواجبات العامة
(الكتاب الثاني)

الباب الثالث
الإعجاز القرآني
في مجال الحقوق والحريات العامة
والواجبات العامة

نتحدث في هذا الباب، عن السبق القرآني في مجال الحقوق والحريات العامة، ونُبين إعجاز الإسلام (القرآن والسنة) في هذا المضمار، فلقد بيّن القرآن الكريم (والسنة المشرفة) تلك الحقوق والحريات والواجبات العامة وأثبتها وأكدها للإنسان أياً كانت عقيدته، أو موطنه، أو لونه .. الخ بل بلغ تكريم الله سبحانه – للإنسان، أنه أكد هذه الحقوق – وخاصة حق الحياة – للجنينَ في رَحم أمه ..(وهذا ما سنعرض تفاصيله فيما بعد).

فالإسلام يكرم الإنسان باعتباره إنسانا، وباعتباره ابناً لآدم (عليه السلام) وباعتبار، أن الله هو خالقه، وهو الذي صنعه بيديه، ونفخ فيه من روحه. من هنا كان تكريم الإسلام للإنسان، لأن في تكريمه تكريماً لخالقه سبحانه وتعالى، وقد فضّله الله على كثير من الخلق تفضيلا " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً"(١٩٧).

وتجلّى إكرام الله – سبحانه– للإنسان في أنه – سبحانه– قد وهبه الحقوق والحريات. وحصّنها بذكرها وإثباتها في كتابه الكريم، الذي لا يتغير ولا يتبدل، ثم جاء الرسول (ﷺ) ليفسّر مضمونها، ويُبينها، ويكملها، ويطبقها في الدولة الإسلامية في المدينة، ثم يأتي الخلفاء الراشدون، ليواصلوا تطبيق تلك الحقوق والحرياتِ على الوجه الأكمل، وهذا عمر بن الخطاب – على سبيل المثال– ينادي بأعلى صوته: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرار..؟!

لقد تجلّى تكريم الله – سبحانه وتعالي – للإنسان، في أنه وهبه ــ على سبيل المثال لا الحصر ــ نعمة الحرية .. الحرية كاملة .. حتى لقد وصل مدى الحرية، إلى حرية الإنسان في أن "يؤمن" بالله – الذي وهبه الحرية – أو "يكفر به!! "فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر" و "لا إكراه في الدين" بل يسائل ــــ

(197) سورة الإسراء الآية ٧٠.

سبحانه ــ رسوله (ﷺ) " أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (١٩٨).

ومن تكريم الله ــ سبحانه وتعالى – للإنسان الذي خلقه، أنه قد قرر له "حق المساواة" مع غيره من الخلق، فلا تفضيل لأحد على أحد إلا بالتقوى، فالناس – كما يقول الرسول (ﷺ) "سواسية كأسنان المشط" وهم يتفاضلون بالتقوى " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ "(١٩٩).

لقد سبق القرآن جميع الشرائع الوضعية إلى الإقرار بحقوق الإنسان وحرياته وواجباته العامة ، وبيان تلك الحقوق والحريات والواجبات العامة – كما سنبين تفصيلا في هذا الباب – إلا أن البعض قد نسوا ذلك الإعجاز وتناسوه، وادّعوا – زورا وبهتانا– أنهم هم الذين أنشأوا وقرروا الحقوق والحريات والواجبات في شرائعهم، وإعلانات حقوقهم!

وسوف نقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول، نتحدث في أولها عن الحقوق والحريات والواجبات العامة في الفقه الدستوري، ونتحدث في ثانيها عن "الحقوق والحريات والواجبات العامة في الإسلام"

وقد خصصنا الفصل الثالث للحديث بوجه خاص عن الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، وحقوقها وحرياتها، والمساواة بينها وبين الرجل، وذلك كله عبر التركيز على موضوع "الوضع السياسي للمرأة في الإسلام "على ضوء حقوقها السياسية خاصة.

وكان دافعنا إلى تخصيص فصل مستقل للحديث عن المرأة، وتكريم الإسلام لها، وأن الإسلام هو أول من حرر المرأة وكرمها، وأثبت لها حقوقها، ولم يحرمها من حقوقها السياسية، كان دافعنا إلى ذلك، هو كثرة الحديث المغلوط – من جانب البعض من الكتّاب في الدول غير الإسلامية، بل والدول الإسلامية –

---

(198) سورة يونس الآية ٩٩.

(199) سورة الحجرات – الآية ١٣

عن حرمان المرأة – في الإسلام – من حقوقها وخاصة الحقوق السياسية، وعن ظلمٍ لحق بالمرأة في الإسلام!

الفصـــل الأول

الحقـوق والحريـات والواجبـات العامـة

فــي الفقــه الــدستــوري[200]

نُقسّم : هذا الفصل إلى :

المبحث الأول: أصول ومفهوم الحقوق الحريات العامة وتطوراتها.

المبحث الثاني : تقسيمات وأنواع الحقوق الحريات العامة.

المبحث الثالث: تفصيلات دوائر الحقوق الحريات العامة.

المبحث الرابع: مفهوم الواجبات العامة وصورها.

---

(200) راجع في تفصيلات الحقوق والحريات والواجبات العامة ، وتطبيقاتها في الدساتير العربية ـ كتابنا : الحقوق والحريات والواجبات العامة في دساتير دول مجلس التعاون الخليجي، مع المقارنة بالدستور المصري ـ رؤية جديدة ـ دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية

المبحث الأول
أصول ومفهوم الحقوق
والحريات العامة وتطوراتها

نُقسّم هذا المبحث إلى مطلبين نتناول في أولهما : الرابطة بين الحقوق والحريات العامة، ونتناول في المطلب الثاني: العلاقة بين تغير دور الدولة وبين تطوّر مفهوم الحقوق والحريات العامة.

المطلب الأول

الرابطة بين الحقوق وبين الحريات العامة

أصبح اصطلاح الحقوق والحريات العامة من أشهر المصطلحات تداولاً في مؤلفات الفقهاء، وعلى ألسنة الساسة، وأصبح لصداه رنينٌ أخّاذٌ ،ووقعٌ ساحر في قلوب الناس – قبل آذانهم – ومن المصطلحات والعبارات، ما يغلب مفهومها العام الذي ينطبع في الذهن، على تحليل مفردات تلك المصطلحات وأجزاء تلك العبارات .

وكمثال لذلك، فإننا – ولنا الحق في ذلك – لا نهتم كثيرا بتحليل عبارة "الحقوق" و"الحريات" العامة باعتبار أن كلا من اللفظين يُعد مصطلحا قائما بذاته، يستقل (في مجاله الخاص الذي يعمل فيه) بملامح وخصائص مميزة ، إلا أننا قد تعّودنا على ضرورة الربط بين اللفظين (الحقوق والحريات) بحيث لم نعد نملك إلا أن نقول – أو نسمع – تلك العبارة كاملة.

مفهوم الحق :

الحق – لدى فقهاء القانون – هو تلك الرابطة القانونية التي بمقتضاها يخول لشخص على سبيل الانفراد والاستئثار التسلط على شيء، أو اقتضاء أداء معين من شخص آخر . ويقصد بالاستئثار، اختصاص الشخص بقيمة معينة وحده دون غيره، ونسبتها إليه وتبعيتها له دون الكافة . ويُقصد بالتسلط – وهو نتيجة حتمية للاستئثار – أن يكون للشخص على تلك القيمة المعينة السلطة والسيطرة والهيمنة ، بما يقتضيه ذلك من حرية التصرف في تلك القيمة. وينبغي أن يكون الاستئثار – وهو جوهر الحق – مستنداً إلى القانون . وينبغي أن تكون حرية التصرف (الناتجة عن الاستئثار والتسلط) مشروطة بعدم الإضرار بالغير، لأن القانون لا يعطي تلك الحرية إلا بهذا

الشرط[٢٠١].

وتنقسم الحقوق الى حقوق عامة، تنشأ من العلاقات التي تحكمها قواعد القانون العام، فالدولة (أو احد الأشخاص المعنوية العامة) طرف في تلك العلاقات، بصفتها كدولة ذات سيادة أو سلطة . وهي حقوق عامة باعتبار انها تتضمن مزايا للأفراد تجاه السلطة العامة، والي حقوق خاصة، تنشأ من العلاقات التي تحكمها قواعد القانون الخاص، أي بين أشخاص يتعاملون بصفتهم بعيدا عن السيادة والسلطة . وتنشأ تلك الحقوق في مواجهة بعضهم البعض وهذه الحقوق العامة هي التي نقسمها بعد ذلك إلى الحقوق السياسية، والحقوق اللصيقة بالشخصية، والحقوق (الحريات) الفكرية .. الخ. وإذا كان ذلك هو مفهوم الحق، وهو معنى الحقوق العامة.

فما هو مفهوم الحرية ؟

بالنسبة للمفهوم القانوني فهي الرخص والإباحات للقيام بكل ما لا يحظره القانون . ولذلك – فكما يقولون – فإن الحرية هي مكنة أو رخصة الحصول على الحق بالمعنى الاصطلاحي السابق بيانه، وإذا ضربنا مثلاً بالتملك : فإن حرية التملك رخصة، أما الملكية ذاتها فحق[٢٠٢].

الحرية رخصة ، والحريات العامة رخص أو إباحات أو مكنات يعترف بها – أولا يحظرها – القانون للناس كافة، وهي مشتركة بين الناس، أي لا يختص شخص بها على سبيل "الاستئثار والتسلط" – كما هو الأمر في مفهوم

(201) راجع في ذلك دكتور عبد الحكيم حسن العيلي – الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام – رسالة دكتوراه – ١٩٨٣ ص ١٧٦ وما بعدها ، وراجع في تعريف الحق دكتور حسن كيره – المدخل لدراسة القانون ١٩٥٤ ص٣٦٥، وانظر في عرض آراء الفقهاء بالنسبة للحق (وخاصة الفقيه البلجيكي "دابان" والفقيه الألماني بيرنج) ، الدكتور سعيد الصادق – أصول القانون – نظرية الحق – وفقا للقانون الكويتي ١٩٨٥-١٩٨٦ صفحات ١١ ، ١٥ وما بعدها . وانظر دكتور محمد حسام محمود لطفي ـ المدخل لدراسة القانون في ضوء آراء الفقه وأحكام القضاء ـ ٢٠٠٨ ، الطبعة السادسة ، ص ٤١١ وما بعدها .

(202) راجع دكتور عبد الحكيم العيلي – المرجع السابق – ص ١٧٧، وراجع إشارته لراي الدكتور عبد الرازق السنهوري - مصادر الحق في الفقه الإسلامي – جزء أول – المقدمة.

"الحق" كما قدمنا – فكيف إذن نربط بين الحرية العامة – بما يفيد الاشتراك وعدم الاستئثار –وبين المفهوم الاصطلاحي "للحق" بما يفيد الاستئثار ؟

قد يقال ردّاً على ذلك بأن ذلك الاختلاف يختفي عند وقوع اعتداء على الحق . فعندئذ يظهر عامل الاستئثار والتسلط، في "حق" من وقع الاعتداء على حق من حقوقه، وفي أن يقتضي حقه، وأن يلزم الغير باحترام استئثاره وتسلطه، ورد الاعتداء الذي وقع عليهما.

وقد يقال بأنه يمكن تصور اختفاء الاختلاف السابق، عندما نتذكر أن الحريات هي الرخص والإباحات للقيام، بكل ما لا يحظره القانون . ولا شك أن "القانون سيحظر" اعتداء الغير على استئثار وتسلط الفرد بحقه، (إذ لن يكون ثمة "حرية" لهذا المعتدي وهو يعتدي على استئثار وتسلط الآخرين على أية قيمة تقع محلاً لحقوقهم) . وبذلك لن يتعارض مفهوم الحرية، مع المفهوم الاصطلاحي للحق الذي يقوم على الاستئثار والتسلط.

وإذا كان ذلك هو مفهوم الحرية طبقا لما يقرره الفقه القانوني . فإن ذلك المفهوم يكاد يكون هو المفهوم الذي عرّفها به إعلان حقوق الإنسان الصادر في بداية عصر الثورة الفرنسية . فالحرية – كما عرفها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في فرنسا عام ١٧٨٩ – هي حق الفرد أو القدرة على أن يفعل كل مالا يضر بالآخرين" .. وطبقا لذات الإعلان فإن الحدود المفروضة على تلك الحرية لا يجوز تحديها إلا بالقانون . فقد نصت المادة الرابعة من إعلان الحقوق الفرنسي على أن "الحرية قوامها القدرة على عمل كل شيء لا يضر بالآخرين، وهكذا لا تُحد ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان إلا بالحقوق التي تؤمن للأعضاء الآخرين في المجتمع التمتع بنفس هذه الحقوق . وهذه الحدود لا يجوز أن تحدد إلا بقانون. ونصت المادة الخامسة على أنه "ليس للقانون أن يحظر إلا الأعمال المضرة بالمجتمع، وكل ما هو غير محظور بأحكام القانون لا يمكن أن يُمنع، ولا يُجبر أحد على عمل شيء لم يأمر به

القانون"

فالحرية إذا – كما يقول بعض الفقه – هي تقيُّد إرادي بالنظام كما يقرره القانون، لأن الخضوع الإرادي للنظام هو الذي يميز الحرية من الفوضى، وهي أيضا – أي الحرية – سلطة تقريرية، وسلطة فعل وتأثير على الأشياء والأحياء، وهي سلطة، ولكن قبل أن تكون سلطة على الآخرين، فهي سلطة على الذات .

وهي – أي "الحرية الإنسانية " – تعادل السيادة الإنسانية" والسيادة بالنسبة إلى الدولة، هي بمنزلة الحرية بالنسبة للفرد . فإذا كانت الدولة سيدة نفسها، فللفرد سيادة شخصية هي حريته، وبذلك يمكن فهم أن مختلف الحريات الفردية (السيادات الشخصية) تضع حدودا لسلطان الدولة (سيادة الدولة) لأن سيادة الدولة يجب أن تتلاءم مع سيادة الأفراد(٢٠٣) .

(203) راجع اندريه هو ريو – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – الطبعة السادسة – ١٩٧٥ – مرجع سابق ص١٨٨.

المطلب الثاني
العلاقة بين تغير دور الدولة
وتطور مفهوم الحقوق والحريات العامة

يجد المتأمل في فكرة الحقوق والحريات العامة – من حيث علاقتها بدور الدولة – يجد أموراً تستحق التأمل حقاً، وتستحق أن نربط بينها ، ونخرج من ذلك بنتائج تفيد في تأصيل فكرة الحقوق والحريات العامة وتوضيح مفهومها.

ونوضح ذلك على الوجه التالي:

أولا – الربط بين قيام الدولة وبين حماية حقوق الأفراد وحرياتهم :

نكاد نلمح أساسا مشتركا كان يشغل ذهن غالبية القائلين بالنظريات المختلفة لنشأة الدولة – وخاصة النظريات الديموقراطية – وذلك الأساس هو حقوق الأفراد وحرياتهم ومحاولة فهم المعادلة الصعبة بين السلطة والحرية .

فالسلطة تقتضي نوعاً من الحقوق والحريات للقائمين بها ـ إذا جاز هذا التعبير ـ حتى يستطيعوا أن يقوموا بأمور الدولة، وتلك الحقوق والحريات تؤدي إلى تحديد (أو تنظيم) حقوق وحريات الأفراد، بل والحدّ منها، في سبيل تمكين الجميع من ممارستها.

ولقد كانت فكرة الموازنة بين حقوق وحريات القائمين على السلطة، وبين حقوق وحريات الأفراد، وأسلوب حل ذلك التوازن، وتبرير ذلك الحل، كان كل ذلك هو وما تبدّي ظاهرا في الاختلافات التي نراها بين أصحاب النظريات الديموقراطية، (كنظرية العقد الاجتماعي)، كهوبز، ولوك، وروسو.

بل لقد كانت الأفكار السابقة حول الموازنة بين حرية السلطة وحريات الأفراد، هي أيضا محور من محاور التطور الذي لحق بالنظريات التيوقراطية (أو نظريات المصدر الإلهي للسلطة أو الحق الإلهي) وأدى إلى أن اختيار الحاكم – ولو أنه يتم برعاية الله وتوجيهه– إلا أن الشعب في النهاية هو الذي

اختاره حتى يحكم حكماً حراً لا يستبد فيه بحقوق وحريات الأفراد(٢٠٤).

ومن هنا بدأت فكرة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وبالتالي وضع حدود أو قيود على سلطة الحكام .

فإذا كانت السلطة ضرورية لتنظيم المجتمع، فهي "شر لا بد منه" كما كان يقول المفكرون في تلك العصور، ولذلك لا بد – لحماية حقوق الأفراد – من تقييد وتحديد تلك السلطة .

ثانيا :الربط بين عدم تدخل الدولة (المذهب الفردي) وبين حماية حقوق الأفراد وحرياتهم:

ولقد كان كل ما تقدم هو الأصل المنطقي والمقدمة الطبيعية، لما عُرف بالمذهب الفردي أو المذهب الحر . وهو الذي يرتكز أصلا على نظرية الحقوق الفردية، وكل تلك المصطلحات تقوم أصلا على ما سبق أن ذكرناه من أن للأفراد حقوقا – مقدسة أو طبيعية أو سابقة على قيام الدولة أو ضرورية اقتصاديا – (حسب اختلاف المدارس أو المصادر أو النظريات المختلفة القائلة بذلك سواء أكانت مدارس أو مصادر دينية أو نظريات العقد الاجتماعي، أو مدرسة القانون الطبيعي، أو مدرسة الطبيعيين)

فمضمون ذلك المذهب الفردي، هو محاولة حلّ المعادلة الصعبة – كما سبق أن قلنا– بين السلطة وبين الحرية. وينتهي المذهب الفردي (بأبعاده السياسية والاقتصادية) إلى عدم تدخل الدولة، أو الحد من ذلك التدخل . فالفرد وحرياته هما الكفة الراجحة في الميزان، والدولة ما وُجدت إلا لحماية حقوق الفرد وحرياته، بحمايتها من نفسها (أي من الدولة) بعدم تدخلها في الميادين التقليدية وهي الدفاع والأمن والقضاء، وهذه هي المجالات الثلاثة لما يسمى بالدولة الحارسة.

---

(204) راجع دكتور كامل ليلة – النظم السياسية – ١٩٧١ ص٧٨ وما بعدها – دكتور عبد الحميد متولي – المفصل في القانون الدستوري ١٩٥٢ ص٢٤٤ وما بعدها – دكتور طعيمه الجرف نظرية الدولة مرجع سابق ص٥٩ وما بعدها وراجع دكتور ثروت بدوي – النظم السياسية – ١٩٦٤ص٨٦ وما بعدها.

وإذا كان للمذهب الفردي أبعاده أو مدلولاته السياسية (من حيث ضمان حريات الأفراد الطبيعية والسياسية، وتحديد مركز الفرد في مواجهة السلطة) أو اقتصادية (من حيث ضمان الحرية الاقتصادية للأفراد في التملك والعمل، والمبادلات، وعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي) وهو ما تميز بعد ذلك باسم المذهب الحر[٢٠٥] . فإن ذلك البُعد – أو المدلول – الاقتصادي (وهو الجوهر الحقيقي للمذهب الفردي)هو الذي أدى بعد ذلك إلى ما يسمى بانهيار المذهبَ الفردي، وبالتالي إلى الدعوة أو المطالبة بتدخل الدولة، لحماية حقوق الأفراد وحرياتهم .

ثالثا – الربط بين تدخل الدولة (اتجاهات المذاهب الاجتماعية الاشتراكية) وبين حماية حقوق الأفراد وحرياتهم:

إذا كان تدخل الدولة أمرا مرهوبا فيما تقدم، فقد أصبح أمرا مطلوبا فيما بعد، وكان الهدف من الأمرين واحدا، وهو حماية حقوق الأفراد وحرياتهم.

فلقد أدت الحرية الاقتصادية –التي نادى بها المذهب الحر فيما أدت – إلى ازدياد النتائج الضارة لما يسمى بالرأسمالية الصناعية، فازداد الأغنياء غنى، وازداد الفقراء فقرا. وأدى ذلك إلى تسلط الأقوياء اقتصاديا على غيرهم وتحكمهم فيهم، مما أدى إلى أن أصبحت الحريات الطبيعية والسياسية للضعفاء اقتصاديا، أمرا مظهريا لا حقيقيا. إذ كيف سيستطيع هؤلاء أن يمارسوا حريات مختلفة كحريات الفكر، والرأي، والانتخاب وغيرها، وهم تحت ضغط وسيطرة وتهديد الأقوياء اقتصاديا.

(205) راجع بالنسبة للمذهب الحر وصيغته الاقتصادية ، الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – ١٩٧٥ ص ٢٢٤ وما بعدها وراجع الدكتور ثروت بدوي النظم السياسية المرجع السابق ص٣١٢ وما بعدها – دكتور كامل ليله – المرجع السابق ص٢٦٧ وما بعدها- دكتور طعيمة الجرف – نظرية الدولة – مرجع سابق ص٤٧٨ وما بعدها وانظر بالنسبة لنشأة المذهب الحر على يد أصحاب مدرسة الطبيعيين الذين اتخذوا من شعار اتركوا الطبيعة تعمل واتركوا البضائع تمرّ، وعدم تدخل الدولة في الأنشطة الاقتصادية لأن ذلك خروج على الطبيعة ، انظر في التفصيلات الدكتور حلمي مراد ، النظم الاقتصادية – الطبعة الثانية ١٩٥٢ ص٤٩، ٥٣ وما بعدها الدكتور عبد الحكيم الرفاعي الاقتصاد السياسي – الطبعة الأولى ١٩٣٦ الجزء الأول ص٤٠ وما بعدها .

وهكذا كان لابد لكي نضمن حماية كافية لحقوق الأفراد وحرياتهم، أن تتدخل الدولة – في النشاط الاقتصادي وغيره – وتحّد من فوضى الحرية الاقتصادية ونتائجها الضارة، وكان لابد من تزويد الدولة بسلطات واسعة وتكليفها بخدمات متعددة وقد اختلفت صور تدخل الدولة ومدى هذا التدخل طبقا للمدى الذي تذهب إليه التطبيقات أو المذاهب المختلفة لمبدأ تدخل الدولة.

رابعا – الربط بين تدخل الدولة وتطور مفهوم الحقوق والحريات العامة في ظل هذا التدخل :

وهكذا نلمح ذلك التطور الذي لحق مفهوم الحقوق والحريات العامة:

١- فبعد أن كان مفهوم الحرية هو أنها تقييد لحرية الدولة وعدم تدخلها، أصبح مفهوم الحرية لا يتحقق إلا بتدخل الدولة، أو أن مفهوم الحرية – بالنسبة لتدخل الدولة– قد أصبح ذا مضمون ايجابي لا سلبي .

٢- وبعد أن كان مفهوم الحقوق والحريات مقصورا على الحقوق المدنية والسياسية (أو ما يسمى بالتقليدية) أصبح هذا المفهوم متسعا ليشمل طائفة مستحدثه من الحقوق، وهي ما أطلق عليها اسم الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وهي تلك الحقوق الناتجة عن المطالبة بتدخل الدولة لتحرير الأفراد من تحكم الطبقات القوية اقتصاديا، ولتمكين الأفراد – بواسطة توفير الدولة للظروف المناسبة لهم – لكي يستطيعوا ممارسة حقوقهم وحرياتهم التقليدية، ممارسة حقيقة لا شكلية(٢٠٦)

(206) راجع بالنسبة لذلك وبالنسبة لتطور مفهوم الحقوق والحريات العامة المصادر السابقة دكتور عبد الحميد متولي ص٢٢٨ وكذلك مؤلفه الحريات العامة ١٩٧٤ ص ٣٥ وما بعدها ، ودكتور ثروت بدوي ص٢٥٧ وما بعدها – ودكتور عبد الحكيم العيلي – مرجع سابق ص٢٧ وما بعدها وراجع جان ريفيرو – الحريات العامة ١٩٧٣ ص٦٢ حيث يقسم التطور الذي مرت به الحريات العامة إلى ثلاث مراحل وراجع الدكتور عثمان خليل – تطور مفهوم حقوق الإنسان – ص٢٨ بحث منشور بمجلة عالم الفكر – الكويت عدد يناير – مارس ١٩٧١ وانظر اندريه هوريو – المرجع السابق – ص١٩٩ وما بعدها ، وذلك بالنسبة للانتقال من الحقوق الفردية إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وبصفة خاصة ديباجة دستور أكتوبر ١٩٤٦ الفرنسي ، ودستور ١٩٥٨ الفرنسي الذي أشار إلى هذه الديباجة وعدّها سارية المفعول) وانظر بيردو – الحريات العامة ، الطبعة الثالثة ١٩٦٦ ص٣٤٢ وما بعده ، والدكتور محمد عصفور – الحرية في الفكريين الديموقراطي والاشتراكي الطبعة الأولى ١٩٦١ ص٢٨١ وما بعده .

٣- بل إن مفهوم الكثير من الحقوق والحريات التقليدية قد لحقها هي الأخرى تطور ملحوظ. وذلك نتيجة للتطورات التي لحقت بالمجتمعات كالتطورات العلمية المتمثلة في التقدم العملي وغيرها، وعلى سبيل المثال فإن حرية الرأي والتعبير عنه – بالمعنى التقليدي– قد لحقها الكثير من التطور، بعد اختراع المطبعة، وبعد اكتشاف وسائل نشر ونقل الآراء من إذاعة وتليفزيون وغيرهما .

٤- ويرتبط بما سبق أن أضيفت أسماء جديدة لحقوق وحريات، إلى القائمة القديمة للحريات والحقوق التقليدية . وإذا كانت تلك الحقوق والحريات الجديدة – أو ذات الأسماء الجديدة – مشتقة أصلا من الحقوق والحريات القديمة، إلا أنها قد أصبح لها كيانها المتميز.

وعلى سبيل المثال فلقد أصبحت العديد من التنظيمات الدستورية الحديثة تنص على "حرية الصحافة" وهي – في حقيقتها – استعمال حديث وتطبيق جديد لحرية الرأي والتعبير عنه . وكذلك حرية الاتصالات الهاتفية والمراسلات البريدية، وهي تفريع جديد للحقوق والحريات اللصيقة بالشخصية.

٥- ولقد أدى التطوّر الذي لحق بعض الحقوق والحريات التقليدية، إلى تغيير في مفهومها، فإذا كان حق التملك هو – أساساً – "حق فردي" بكل ما يعنيه ذلك، من حرية في التصرف، وعدم فرض أية قيود على الملكية حتى ولو كان ذلك لأهداف اجتماعية، (كما نجد ذلك المعنى في إعلان حقوق الإنسان عام ١٧٨٩)، نجد تطورا في مفهوم هذا الحق بحيث أصبحت الكثير من الدساتير تعد الملكية وظيفة اجتماعية .

٦- بل يمكن القول كذلك بأن التطور قد لحق الحقوق والحريات التقليدية من حيث إطلاقها وتقييدها . فإذا كان المفهوم الأصلي لتلك الحقوق، يقوم على أنها حقوق مطلقة، بمعنى عدم تقييدها إلا في حدود بسيطة. أصبحت القاعدة الآن من الناحيتين النظرية والعملية فيما يبدو لنا – هي التقييد لا

الإطلاق . وهذا ما سوف نلاحظه من نقص عدد تلك الحقوق والحريات التي لا تخضع لمبدأ تنظيمها بواسطة المشرع العادي بالمقارنة مع تلك التي تخضع لذلك التنظيم . ثم – من ناحية أخرى – يظهر ذلك التقييد في مدى التنظيم التشريعي، وتزايد حدته، كل ذلك إذا التزمنا جانب حسن النية ونحن نتفهم معنى وحدود مصطلح "تنظيم الحق أو الحرية" وأنه لا يعني "التقييد" الذي يُودي بالحق ويذهب بالحرية .

٧- وقد حدث تطور كبير بالنسبة لمفهوم الحقوق والحريات العامة، يتعلق بالآثار الخطيرة للتطور التكنولوجي على تلك الحريات ومساهمته في انتهاكها عن طريق أجهزة التصنت والتصوير وغير ذلك[٢٠٧] .

٨- ولم يقتصر التطور الذي حدث على مفهوم الحقوق والحريات التقليدية . بل إن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية – وهي أصلاً نوع جديد من الحقوق وتعد في حد ذاتها تطورا – قد لحقتها الأخرى تطورات وتطورات . وتختلف تلك التطورات ومداها، باختلاف مدى تدخل الدولة .

فإذا كان مفهوم "حق العمل" يعني في بعض التنظيمات الدستورية، مجرد توجيه المشرع الدستوري لسلطات الدولة لتوفيره للأفراد، فإنه يعني – في بعض التنظيمات الدستورية ونتيجة للتطور الذي لحق مفهوم حق العمل – واجباً ملزماً للدولة يفوق مجرد التوجيه، مما يرتب حقوقا أكثر للأفراد، والتزامات أكبر على سلطات الدولة، مما يضع على عاتق الدولة التزامات ايجابية .

هذه بعض ملامح التطور الذي لحق فكرة ومفهوم الحقوق والحريات العامة، كما عرضناها في البند السابق، ومن قبل ذلك كان عرضنا للارتباط أو الربط بين تغير دور الدولة بين تطور مفهوم الحقوق والحريات العامة[٢٠٨].

---

(207) راجع الدكتور مبدرا لويس – أثر التطور التكنولوجي على الحريات العامة ١٩٨٣ – رسالة دكتوراه

(208) استهدفنا في هذا العرض ، التبسيط المناسب للقارئ غير المتخصص ، توضيحا للفكرة . ولذلك فقد تجنبنا – قدر الإمكان – الاستطراد في التفصيلات والإشارات إلى المصادر والمراجع المختلفة وهي كثيرة في الفقه في موضوع الحريات العامة ومنها على سبيل المثال بيردو – الحريات العامة الطبعة الثالثة ١٩٦٦ ، كولار

المبحث الثاني
تقسيمات وأنواع الحقوق والحريات العامة
والواجبات العامة

نتناول في هذا المبحث بياناً للتقسيمات الفقهية للحقوق والحريات العامة والواجبات العامة ولا نقصد بذلك مجرد تعداد لتلك التقسيمات، وإنما نقصد زيادة توضيح مفهوم الحقوق والحريات العامة ببيان آراء الفقهاء حول تقسيمها وهذا ما سنتناوله في المطلب الأول.

ثم نتناول في المطلب الثاني التقسيم الذي نقترحه (وهو نظام دوائر الحقوق والحريات العامة) مع شرح لتفصيلات تلك الحقوق والحريات).

ثم نتحدث في المبحث الثالث عن مفهوم الواجبات العامة

الحريات العامة ـ الطبعة الثالثة ١٩٦٨ وجان ريفيرو ـ الحريات العامة طبعة ١٩٧٣ ـ وما بعدها وكذلك دوجي مطول القانون الدستوري الطبعة الثالثة ـ الجزء الأول مرجع سابق ص٢٠٠ وما بعدها وانظر دكتور عبد الحميد متولي الحريات العامة ١٩٧٤ دكتور طعيمة الجرف مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ـ دكتور رفعت المحجوب ـ الاقتصاد السياسي ١٩٥٦ دكتور كامل ليله ـ النظم السياسية- مرجع سابق ، دكتور محمد عصفور الحرية في الفكريين الديموقراطي والاشتراكي ١٩٦١.

المطلب الأول

التقسيمات المختلفة للحقوق والحريات العامة

تختلف تقسيمات الفقهاء للحقوق والحريات العامة، حسب الزاوية التي ينظر منها كل منهم[٢٠٩].

- فمنهم من ينظر إلى الحقوق والحريات العامة، من زاوية تدخل الدولة أو عدم تدخلها، أي من ناحية الدور الذي تقوم به الدولة، فإذا كان ذلك الدور سلبيا، سميت الحريات سلبية، أي أن تلك الحريات تُعدُّ قيودا على الدولة فحسب، لكن الدولة لا تقوم حيالها بدور ايجابي، فدور الدولة – في تلك الحريات السلبية – هو دور سلبي، يتجسد في عدم قيامها بدور ما . أما الحريات الايجابية، فهي تتطلب من الدولة أداء خدمات ايجابية للأفراد، حتى يتمكنوا من ممارسة تلك الحريات[٢١٠].

- أما البعض الآخر فينظر من زاوية أخرى هي زاوية نوعية مصالح الفرد، هل هي مصالح مادية أم مصالح معنوية، أي هل تلك الحرية لها مردود وجانب مادي، أم معنوي لأنها – في تلك الحالة الأخيرة – تتعلق بمصالح معنوية للفرد. وعلى ذلك فيقسم هذا البعض الحقوق والحريات إلى المساواة (أمام القانون، والقضاء، والوظائف العامة، والضرائب العامة) والحرية الفردية .

وتنقسم تلك الحرية الفردية إلى نوعين :

حريات ترتبط بالمصالح المادية للشخص : وهي تتفرع إلى : الحرية

---

(209) راجع في تلك التقسيمات بجانب مؤلفات أصحابها كما سنشير إليها ، الدكتور ثروت بدوي- النظم السياسية – مرجع سابق ص٣٦٦ وما بعدها والدكتور عبد الحكيم العيلي – مرجع سابق ص٩.

(210) راجع دوجي – مطول القانون الدستوري – الجزء الخامس – الطبعة الثانية ص١٠ وما بعدها ولكن دوجي ينظر من جهة أخرى إلى الحقوق والحريات من حيث كونها حريات فردية ومن حيث أنها حريات عمل وتجارة ، وحريات رأي...

الشخصية (حق الأمن وحرية التنقل)، حق الملكية الفردية أو الخاصة، حرمة المسكن، حرية التجارة والعمل والصناعة.

حريات ترتبط بالمصالح المعنوية للفرد وهي : حرية العقيدة، حرية الاجتماع، حرية الصحافة، تكوين الجمعيات ، حرية التعليم(٢١١).

- ويقسم البعض الحرية من زاوية ثالثة أو منظور ثالث وهي المظهر الجماعي أو المظهر الفردي للحرية . وعلى أساس ذلك يقسمون الحرية: إلى حريات سياسية، وحريات فردية . فالحرية السياسية هي حق المواطنين في المساهمة في حكم الدولة، وهي تظهر بمظهر جماعي، إذ يتعلق الأمر بالمشاركة في الإدارة وبالمساهمة في الحكم.

والحريات الفردية، هي مختلف القرارات التي تتيح لهؤلاء المواطنين أو الأفراد تحقيق مصيرهم الشخصي بحرية وفاعلية في إطار مجتمع منظم . وهكذا تبدو الحريات الفردية كما يدل على ذلك اسمها، وكأنها ذات أهداف خاصة وشخصية، محدودة بالفرد فقط.

وهناك علاقات بين هذين النوعين من الحريات تؤكدان تلازمهما من الناحية التاريخية، ومن حيث جوهرهما (باعتبار أن كليهما يعد سلطة تقرير أو قدرة على الاختيار) بالإضافة إلى أن هذين النوعين أو الشكلين من الحرية يتساندان ويؤدي كل منهما إلى ضمان وحماية النوع الآخر . وطبقاً لهذا التقسيم الفقهي السابق، فإن الحريات الفردية (أو المدنية) تتضمن مجموعتين : الحريات الأولى وتشمل : الحرية الشخصية وحرية التنقل، والحق في الأمان (عدم القبض بدون محاكمة) والحريات العائلية (الزواج، السلطة الأبوية والزوجية، حرية الهبة والوصية)، الملكية الخاصة، حرية التعاقد، حرية التجارة والصناعة .

---

(211) راجع رأي اسمان – القانون الدستوري – الطبعة الثامنة ١٩٢٧ – الجزء الأول مرجع سابق ص٥٨٢ - ٥٨٦ وراجع تعليق الدكتور ثروت بدوي على رأي اسمان – النظم السياسية المرجع السابق – ص٣٦٧

وأما مجموعة الحريات الثانية فتشمل حرية المعتقد والعبادة، حرية التعليم، حرية الصحافة، والإذاعة، حرية الاجتماع، الحرية النقابية.

أما حريات الحياة العامة (الحقوق السياسية) فتشمل حق الانتخاب، والترشيح .. الخ(٢١٢)

وهناك تقسيمات متعددة في الفقه العربي والفرنسي لا تبتعد كثيرا عن التقسيمات السالف بيانها . أما التقسيم الشائع في الفقه الدستوري، فهو ذلك التقسيم الذي ينظر إلى الحريات من زاوية مزدوجة، فهو ينظر إلى الحريات من ناحية السبق الزمني فيقسمها إلى حقوق وحريات تقليدية، وحقوق وحريات حديثة (نسبيا) وهو في ذات الوقت يقرن هذا المعيار الزمني، بمعيار فردية الحقوق أو اجتماعيتها ، أي تقريرها للفرد باعتباره فرداً أو إنسانا، أو تقريرها للأفراد بوصفهم يشكلون كيان المجتمع، وعلى أساس هذه الزاوية المزدوجة، يقوم التقسيم الشائع في الفقه للحريات والحقوق العامة إلى حقوق وحريات فردية تقليدية، وحقوق وحريات اقتصادية واجتماعية جديدة .

فالحقوق والحريات الفردية التقليدية أي تلك التي تقوم على أساس المذهب الفردي، وهي ترتبط بالفرد باعتباره إنسانا، وذلك مثل المساواة والملكية ومثل الحرية الشخصية (بما تشمله من حق الأمن – وحرية التنقل، وحرية السكن .. الخ)، وحرية الفكر والرأي (بما تشمله من حرية العقيدة والتعليم والصحافة، والاجتماع والتجمع، والحرية السياسية (حق الاشتراك في إدارة المجتمع بالانتخاب والترشيح) وهذه الحريات التقليدية كانت لا تقتضي – في الغالب – تدخلا من الدولة أو دوراً ايجابيا.

وأما الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أو الحقوق الاجتماعية . فهي تلك الحريات والحقوق الجديدة، التي تقررت بموجب مبدأ تدخل الدولة ونتيجة للتطور الاقتصادي والاجتماعي، وهي تقتضي التزاما وتدخلا ايجابيا من الدولة

(212) راجع اندريه هوريو- القانون الدستوري والأنظمة السياسية – المرجع السابق –ص١٨٠ و ما بعدها.

لكفالة توفير الظروف المواتية للأفراد لممارسة تلك الحقوق الجديدة، بالإضافة إلى الممارسة الحقيقية للحريات والحقوق التقليدية . ومن تلك الحقوق الاجتماعية الجديدة وأهمها حق العمل (وما يتبعه من حق تكوين النقابات، وحق الأجر العادل، والرعاية عند المرض والعجز عن العمل والاشتراك في إدارة المشروعات وحق الإضراب) والحق في الضمان الاجتماعي، ورعاية الشيخوخة، .. الخ.

وينتقد البعض- بحق - المقابلة بين الحقوق الفردية من ناحية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية من ناحية أخرى، ذلك أن الحق الفردي لا يوجد إلا في نطاق الجماعة ولا قيمة له إلا باعتباره سلطة في يد صاحبه يمارسها في مواجهة الجماعة . وبالتالي فجميع الحقوق - الفردية والاجتماعية - ما هي إلا حقوق اجتماعية وفردية في نفس الوقت[٢١٣].

كما أن المقابلة بين الحقوق الفردية التقليدية، باعتبارها تقليدية، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية، باعتبارها حقوقا حديثه، هي تفرقة ليست منضبطة تماما . ذلك أن ثمة حقوقا تعد اجتماعية جديدة - في نظر القائلين بذلك - رغم أنها ليست كذلك، حيث نصت عليها الدساتير منذ زمن طويل . ومن ذلك حق العمل وحق تقديم المعونة للمحتاجين في ظل دستور ١٧٩١ أول دساتير الثورة الفرنسية، ومثل الحريات النقابية في الدستور الفرنسي ١٨٤٨ المقررة بمقتضى قانون ٢١ مارس ١٨٨٤ وغير ذلك[٢١٤].

---

(213) راجع رأي بيردو - الوسيط في القانون العام - ١٩٤٨ -ص١٠٤ ورأي الدكتور ثروت بدوي - النظم السياسية المرجع السابق ص٣٦٩.

(214) راجع دكتور ثروت بدوي - المصدر السابق ص٣٧١ وراجع اندريه هوريو مرجع سابق ص٢٠٣ وما بعدها .

المطلب الثاني

نظام دوائر الحقوق والحريات العامة

ابتداءً فإن التقسيمات السابقة لا يختلف بعضها عن البعض الآخر، إلا من حيث اختلاف الزاوية التي ينظر منها البعض إلى قائمة الحقوق والحريات العامة، عن الزاوية التي ينظر منها البعض الآخر . وعلى ذلك فالقائمة – في النهاية – واحدة .

وهذه القائمة – قائمة الحقوق والحريات العامة – إنما توجد أصلا بوجود محورها وهو "الإنسان في المجتمع " ولا نريد أن نعيد إلى الأذهان ذلك الجدل – أو الترف – الفقهي المتمثل في : هل للإنسان حقوق باعتباره كذلك، أى حقوق طبيعية؟

ثم هل له حقوق باعتباره جزءا من مجتمع ؟ وهل تتميز تلك عن تلك؟

إن الإنسان مخلوق اجتماعي، ولا يمكن تصور الحقوق له إلا بين جماعة أو مع طرف آخر. (إلا إذا اعتبرنا أن للإنسان حقوقا على نفسه، وهذا يدخل في مجال آخر لا يتسم بالإلزام، بل تحوطه الاعتبارات الخلقية والضميرية والدينية).

فإذا اعتبرنا أن ثمة "دائرة" – بالمعنى الهندسي – هي "المجتمع"، "ومركز" هذه الدائرة هو الإنسان. ومن الممكن أن نتخيل أن "الدوائر" تَدور وتتوالى حول هذا المركز، وتتحرك وتتداخل، بحيث تختلط في بعض الأحيان فهي في "حركة" وليست في "سكون" وبحكم حركة الإنسان والحياة والمجتمع .

وإذا اعتبرنا أن كل دائرة من هذه الدوائر – التي تبدأ من مركز الدائرة الأصلية – تُمثّل نوعا متميزا من الحقوق والحريات، وأن نوع كل دائرة – وما تشمله من حقوق وحريات – إنما يتحدد بمدى اقترابه من مركز الدائرة وهو "

الإنسان" أو بمدى ابتعاده عن ذلك المركز، واقترابه من حافة الدائرة الأصلية، وهي "المجتمع"، لأدركنا كم تكون حقوق الدائرة الأولى (حول المركز وهو الإنسان "لصيقة به "كإنسان" ، وكم تكون الدوائر المتتالية، أقل التصاقا واقترابا منه كإنسان، ثم كم تكون الدوائر المتتالية بعد ذلك أكثر اقترابا من الدائرة الأصلية وهو المجتمع .

وإذا تذكرنا ما قررناه عن حركة هذه الدوائر، لتبين لنا مدى تداخلها – بل واختلاطها – بل وعدم استقلالها الكامل عن بعضها البعض، بحكم انتسابها جميعا كدوائر، وقيامها جميعا على محور واحد هو "الإنسان في المجتمع" ثم أنها – أي الدوائر– بما تشمله من حقوق وحريات – كلها موجودة أصلا، ولكنها لا "تتقرر" أو تُكتشف "إلا بحسب حركة الإنسان في المجتمع، وحركة المجتمع حول الإنسان، واختلاف تلك الحركات باختلاف الزمن وتطور الظروف.

ولعل ما تقدم، يفسر لنا أسباب اختلاف الفقهاء حول الحقوق: هل هي فردية، أم اجتماعية، فالحقوق – بداهة – فردية واجتماعية. كما يفسر لنا هذا التناقض بين ما يسمى بالحقوق "التقليدية " – القديمة – والحقوق والحريات الاجتماعية والاقتصادية – الجديدة – باعتبار أننا نجد بعض تلك الأخيرة، موجوداً منذ القدم (في بعض الدساتير القديمة) فالحقوق واحدة – وما يتقرر – اليوم – فنعتبره جديدا، لا يمكن أن نعتبره – غدا – جديدا.

وإذا كان نظام "دوائر الحقوق والحريات العامة" صحيحاً، وإذا أخذنا في الاعتبار ظاهرتي الحركة والتداخل بين الدوائر، وخاصية "التصاق" الحقوق والحريات بالإنسان، كلما اقتربت الدوائر من المركز وهو "الإنسان". والتصاق الحقوق بالمجتمع، كلما اقتربت من حافة الدائرة الأصلية، وهي "المجتمع".

إذا أخذنا في الاعتبار كل ذلك، لألفينا تلك الدوائر كالآتي : (بصفة نسبية تقريبية)، مع ملاحظة أن كل دائرة منها تشمل في داخلها هي الأخرى دوائر

أصغر ففي الدائرة الأولى (الخاصة بحق الحياة والأمن والحركة) نجد أن حق الحركة مثلاً، يكوّن في حد ذاته دائرة صغيرة تشمل حرية التنقل، وعدم المنع من مغادرة الوطن أو العودة إليه، وحق الهجرة .. الخ. والخلاصة أن الدوائر هي:

١- الدائرة الأولى: حق الإنسان وحريته في الحياة والأمن والحركة.

٢- الدائرة الثانية: حق المساواة.

٣- الدائرة الثالثة: حق الإنسان وحريته في الرأي والعمل والتملك.

٤- الدائرة الرابعة: حق الإنسان وحريته في الاشتراك في إدارة شئون المجتمع.

٥- الدائرة الخامسة: حق الإنسان في الأمان والضمان.

ونتناول تفصيلات هذه الدوائر في المبحث الثاني.

المبحث الثالث

تفصيلات دوائر الحقوق والحريات العامة

نتناول بالتفصيل الحقوق والحريات العامة- في الفقه الدستوري والنظم السياسية، طبقا لنظام الدوائر " حيث نخصص مطلبا مستقلا لكل دائرة من تلك الدوائر.

المطلب الأول
الدائرة الأولى
حق الإنسان في الحياة والأمن والحركة

الإنسان– باعتباره إنسانا– له الحق في "الحياة"، مادام قد أتى إليها. وله الحق في أن يحيا "حرا" مع ملاحظة ما سبق أن استقر عليه الفقه من تعريف الحرية بأنها القدرة أو إباحة آتيان كل مالا يحظره القانون. ومع ملاحظة أن لإستعمال أو ممارسة الإنسان للحريات الشخصية حدين:

الحد الأول: هو عدم المساس بحريات الآخرين.

الحد الثاني: هو عدم التعارض مع الواجب العام – الذي يقابل هذه الحقوق العامة والحريات العامة – وهو مراعاة النظام العام والآداب العامة.

ويتولد عن "حق الحياة" حقوقٌ وحريات كثيرة ومتعددة، تتشعب حتى لتدخل في مجالات الدائرة الأخرى .

- إلا أن صدى "حق الحياة" في مجال دائرتنا الأولى يتمثل في الحريات الشخصية، أو اللصيقة بالإنسان أو ما يسميه بعض الفقه "الحريات الفردية" بمعنى الكلمة، من : حرية قيامه بكل ما لا يحظره القانون ومن حريته في عدم قيامه بذلك، فلا إجبار على الفرد للقيام بما لا يرى القيام به، في غيبة التنظيم القانوني الذي يفرض القيام بشيء معين. ثم أنه يجب أن نلاحظ أيضا أنه ينبغي أن لا يذهب مثل ذلك التنظيم القانوني إلى تقييد الحريات تقييدا يذهب بجوهرها .

- ومن ذلك حق الإنسان في الارتباط بأرضه والانتساب إليها "حق الجنسية" .

- ومن ذلك حق الإنسان في "الأمن" أي أن يكون آمنا في ممارسته لحقه في الحياة، وفي مباشرته لحرياته جميعا، ويتمثل ذلك في عدم القبض، أو

التوقيف، إلا بأسباب شرعية وطبقا للقانون أو الإيذاء والتعذيب، أو الإكراه على اعتراف، أو رجعية الجرائم والعقوبات، أو عدم شخصية العقوبات، فلا جريمة أو عقوبة إلا بنص، ولا عقاب إلا على الأفعال اللاحقة للقانون، وأن المتهم برئ حتى تثبت إدانته، وحق المحاكمة العادلة وحق الدفاع .

- ومن ذلك حق الإنسان في احترام شخصيته كإنسان، وكفالة حياته الخاصة من حرية الإقامة وحرية اختيار المسكن. ومن أن يكون آمناً في مسكنه (حرمة المسكن) وفي حرية وسرية اتصالاته ومراسلاته[٢١٥].

وقد نص الشرع الإسلامي الحنيف، على تلك الحقوق، والقرآن الكريم والسنة المطهرة حافلة بالنصوص المفصلة للجوانب المختلفة لتلك الحقوق والحريات، كما سنوضح ذلك فيما بعد.

كما نجد أن إعلانات حقوق الإنسان – سواء الفرنسية ١٧٨٩ – أو الأمريكية الصادر في الرابع من يوليو ١٧٧٩ أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادرة من هيئة الأمم المتحدة في ديسمبر ١٩٤٨) مليئة بالمواد الصريحة التي تؤكد حق الأمن مثل المادة الثانية، والمادة السابعة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا عام ١٧٨٩، والمواد الثالثة والرابعة والخامسة والثانية عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

- وحق الإنسان في الحركة بما يتضمنه ذلك من حق التنقل وحريته، وحق الإنسان في عدم منعه من الخروج من البلاد وعدم منعه من العودة لوطنه وحق الهجرة. وحق الالتجاء السياسي.

(215) وغني عن البيان أن نذكر تفصيلا أن القرآن الكريم قد أكد حرمة المسكن في مواضع كثيرة . ومن المعروف كذلك أن انجلترا قد أخذت بمبدأ حرمة المسكن منذ ما قبل الثورة الفرنسية (التي لم ينص إعلانها عن حقوق الإنسان عام ١٧٨٩ صراحة على حرمة المسكن ، وإنما اعتبرت حماية المسكن من المبادئ التي تنظمها الحرية الشخصية بمضمونها العام) وبالنسبة لانجلترا نذكر قول اللورد شاتام عام ١٧٦٤ "أن أفقر رجل يتمتع في كوخه بكل قوى التاج ، فقد يكون كوخه متهالكا ، وقد يرتعش ويهتز سقفه ، وقد تهز الريح أبوابه ، وقد تقتحمه العاصفة، ولكن ملك انجلترا لا يستطيع أن يدخله " أنظر في ذلك كولار – الحريات العامة ١٩٦٨ ص٢٩٣ ، ٢٩٥ وانظر ص ١٣٧ رسالة الدكتور محمد غزوي – الحريات العامة في الإسلام مع المقارنة مع المبادئ الدستورية الغربية والماركسية – كلية الحقوق جامعة الإسكندرية ١٩٧٧.

ويسمى البعض حق الحركة بحق التنقل ويسميه البعض الآخر بحق الغدّو والرواح. ولا شك أن كل تلك الحقوق والحريات إنما يتم استعمالها طبقا لما يقرره القانون[٢١٦].

---

(216) راجع بالنسبة للحريات الشخصية بوجه عام : اسمان المرجع السابق ص٥٤٦ وما بعدها أندريه هوريو- المرجع السابق ص١٨٩ وما بعدها – كلود كولارد – الحريات العامة – المرجع السابق ص٢٠٧ وما بعدها ، بيردو – الحريات العامة المرجع السابق ص١١٩ وما بعدها ، وجان ريفيرو – المرجع السابق ، ٢٠٨،٢١٠،٢٦٨.

المطلب الثاني

الدائرة الثانية: الحق في المساواة

كما قدمنا فإن غالبية الفقه تقسم الحقوق والحريات العامة، إلى قسمين هما المساواة والحرية. ولقد كان شعار الثورة الفرنسية متضمنا هـذين المبـدأين (الحرية والمساواة) إضافة إلى الإخاء. وتقوم النظم الديموقراطية على مبدأين أساسين هما الحرية والمساواة، وينص إعلان ١٧٨٩ في مادته الأولى علـى أنه يولد الناس ويظلون أحرار متساوين في الحقوق، كمـا يـنص الإعـلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الأولى على أنه "يولد جميع الناس أحـرارا متساوين في الكرامة والحقوق " وأن كل الناس سواسية أمام القانون، ومـن حقهم جميعا أن يحميهم القانون دون تمييز بينهم، وكل منهم ذو حق متـساو في أن يحميه القانون من أي تمييز يراد به خرق هـذا الإعـلان، ومـن أي تحريض على إثارة مثل هذا التمييز. ومن قبل ذلك كله فإن الإسلام قـد أتـى بالمساواة بين الناس، وجعلها أساسا من أسس الإسلام.

وللمساواة معنيان، فهي تعني المساواة القانونية، أي المساواة بين الأفراد ذوي المراكز القانونية المتماثلة. أي عدم التمييز بينهم. وهـذا هـو معنـى المساواة طبقا للمذهب الفردي، وكما نادى بها جان جاك روسو ورجال الثورة الفرنسية وكانت تهدف إلى إلغاء امتياز الطبقات(٢١٧).

أما المعنى الأخر فهو المساواة الفعلية (كما تنادي بها الاتجاهات الاشتراكية) أي التخفيف من الفوارق بين الأفراد – خاصة من الناحية الاقتصادية –.

وإذا كان من المؤكد تساوي الناس – باعتبـارهم بـشراً – فـي الحيـاة

---

(217) راجع الدكتور عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية- ١٩٧٤ ص٢٤٥.

والكرامة الإنسانية ومساواتهم في الحقوق، فإنه لا يمكن إعمال مبدأ المساواة *الحسابية أو* الفعلية – على إطلاقه – وذلك لاختلاف الناس في القدرات والمواهب . ولذلك فإن القول بتحقيق المساواة الفعلية مع إغفال اختلاف القدرات والظروف، يُعد – في نظر الكثيرين – إخلالا بمبدأ المساواة ذاته(٢١٨) إذ لا يمكن تحقيق ما يسمى بالمساواة الحسابية بين الأفراد.

مظاهر المساواة(٢١٩)

ولمبدأ المساواة مظاهر مختلفة هي :

١ – المساواة أمام القانون: فلا تمييز بين الناس في تطبيق القانون عليهم، فالقانون – كقاعدة قانونية تتصف بالعموم والتجريد – ينطبق على الجميع بلا تمييز . وبداهة فإن تلك القاعدة السابقة تعني بالأفراد الذين ينطبق عليهم القانون ويساوي بينهم، تعني بهم الأفراد الذين ينطبق عليهم القانون ويساوي بينهم، تعني بهم الإفراد ذوي المراكز القانونية المتماثلة . إذ أنه من المستحيل عملا تطبيق قاعدة قانونية على جميع أفراد الجماعة بلا استثناء. فقد يحدث ألا تتوافر جميع الشروط التي يتطلبها القانون لدى جميع أفراد الجماعة. ومن هنا قيل إن المساواة هنا مساواة نسبية(٢٢٠).

٢ – المساواة أمام القضاء : بمعنى عدم التمييز بين الناس أمام القضاء، وعدم التمييز بين المحاكم (بمعنى وجود أنواع مختلفة من المحاكم) تبعا لاختلاف أشخاص المتقاضين بسبب الجاه أو الثروة (محاكم النبلاء التي ألغتها الثورة الفرنسية) وكذلك يتساوى الناس في الإجراءات المتبعة أمام القضاء . ويقتضي جوهر مبدأ المساواة تيسير التقاضي وإجراءاته حتى يتساوى الناس

(218) راجع دكتور ثروت بدوي – النظم السياسية ١٩٦٤ – مرجع سابق ص٣٩٥ ، وانظر أندريه هوريو – القانون الدستوري والأنظمة السياسية – مرجع سابق ص١٩٨ حيث يذكر انه "من المؤكد تماما"، أن المساواة القانونية تبقى – إلى حد كبير – نظرية ، عندما تناقضها عدم مساواة الواقع ".

(219) راجع اسمان – المرجع السابق – القانون الدستوري – الجزء الأول ص٥٨٢ وما بعدها.

(220) راجع دكتور ثروت بدوي- النظم السياسية مرجع سابق ص٣٩٢.

في تمكنهم من مباشرته.

٣- المساواة أمام وظائف الدولة: فالأفراد الذين يتساوون في الظروف المتماثلة من حيث الشروط التي يتطلبها شغل وظائف الدولة، يتساوون أمام مبدأ التعيين في الوظائف العامة، كما يتساوون في المعاملة والأجور والمرتبات والحقوق والواجبات، وينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الثالثة والعشرين على حق تقاضي أجور متكافئة عن الأعمال المتكافئة . ويقتضي مبدأ المساواة أمام الوظائف العامة تيسير التعليم - وهو الطريق الموصل إلى التوظف العام - وإعمال مبدأ المساواة فيه، بحيث يتحقق للجميع في يسر ودون تمييز .

٤- المساواة أمام التكاليف والأعباء العامة[٢٢١]: فما دام الناس متساوين أمام القانون، فهم متساوون فيما يفرضه عليهم القانون من تكاليف وأعباء عامة، وما دام المواطنون متساوين في الانتفاع بخدمات المرافق العامة، فهم يتساوون في تحمل الأعباء أو المساهمات التي تؤدي إلى استمرار أداء تلك المرافق لخدماتها . وتشمل تلك المساواة :

أ- المساواة أمام الضرائب العامة: فيتساوى الإفراد - ذووا المراكز والظروف المتماثلة - أمام الضرائب العامة، فلا تمييز بينهم، ولا يتنافى ذلك مع إعفاء حالات ذوي الدخول الضعيفة، أو إعفاء الحد الأدنى اللازم للمعيشة - وذلك كله طبقا للقانون - كما لا يتنافى مع مبدأ المساواة تقرير مبدأ أو قاعدة تصاعد الضريبة كلما ازدادت الثروة والدخل .

ب- المساواة أمام الخدمة العسكرية: فيتساوى المواطنون أمام ما يقرره القانون بالنسبة لأداء الخدمة العسكرية، وهي شرف وواجب ويشمل ذلك المساواة بينهم في مدة الخدمة وظروفها وشروطها ومقابلها والإعفاء منها.

---

(221) سنتحدث عن تفصيلات التكاليف والأعباء العامة، عندما نتناولها بالبحث باعتبارها واجبا من الواجبات العامة ، فيما بعد.

المطلب الثالث

الدائرة الثالثة: حق الإنسان وحريته

في التعبير عن

الرأي، والعمل، والتملك

تشمل هذه الدائرة أنواعا من الحقوق والحريات، يجمعها رابط واحد هو ضرورتها للإنسان، ولكن تلك الضرورة نسبية. فإذا كانت الحقوق والحريات الواردة بالدائرة الأولى، تتسم بضرورتها المباشرة، والتصاقها الأكبر بالإنسان، فإن تلك الحقوق والحريات الواردة بالدائرة الثالثة تتسم أيضا بضرورتها للإنسان، ولكنها لا تتسم بذات حدة الالتصاق بالإنسان كما هو الحال في حقوق وحريات الدائرة الأولى.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى – وهي الناحية العملية – فإنه إذا كانت حقوق وحريات الدائرة الأولى (الحرية الشخصية والأمن والحركة) ضرورية وملتصقة بكافة الأفراد. فإنك ستجد أن حقوق وحريات الدائرة الثالثة، ليست بهذه الحدة الضرورية في الالتصاق بجميع الأفراد بدرجة واحدة . إذ ستجدها (حرية الرأي والفكر مثلا) ألزم ما تكون بالنسبة لغير القليل من الناس، بل تكاد تكون هي الحياة ذاتها بالنسبة لهؤلاء . بينما ستجدها أقل لزوما وضرورة عند الكثير من الأفراد ولربما كان ذلك هو الذي دعانا إلى أن نجعل ترتيب دائرتها هو الثالث.

ونحب أن نوضح أمرا آخرا،هو أننا جمعنا في تلك الدائرة الثالثة بين كل من حق الرأي وحريته (وهو من الحريات الفكرية أو المتصلة بالجانب المعنوي أو المصالح المعنوية لدى الكثير من الفقهاء وهو أيضا من الحقوق والحريات التقليدية لديهم) وبين حق العمل وحريته (وهو لا يتصل بهذا

الجانب المعنوي، كما أنه لا يدخل في عداد الحقوق التقليدية عند الكثير من الفقهاء بل يعد أبرز الحقوق الجديرة المسماة بالاجتماعية وبين حق التملك أو الملكية)، (وهو حق فردي تقليدي أصلاً، ولكنه أخذ شكل الوظيفية الاجتماعية، أو مزج بين الفردية وبين الاجتماعية لدى أغلب الآراء الفقهية والتطبيقات العملية حاليا).

وإذا كنا قد جمعنا بين تلك الحقوق والحريات (التي لا تجتمع معا في قسم واحد لدى الكثير من رجال الفقه)، فذلك لأننا لا نأخذ - تماما - بتلك التقسيمات، وإنما نجمع بين بعض الحقوق والحريات في دائرة واحدة، طبقا لما سبق أن بيناه من اعتبارات.

وسنخصص لكل من حق الرأي، والعمل، والتملك فرعا مستقلا.

الفرع الأول

حرية التعبير عن الرأي

وصورها المختلفة

الرأي - أصلا هو الاختيار الحر بين البدائل . والرأي والفكر، والاعتقاد، (والعقيدة) مترادفات متقاربة ولكن كل منها قد استعمل - أو جرت العادة على استعماله - في مجال معين، فالتصق به هذا الاستعمال، حتى كدنا نتصور أنه -أي المصطلح- يختلف عن بقية المصطلحات.

وعلى سبيل المثال فإن الاعتقاد (والعقيدة) يوحيان على الفور بالأمور الدينية و(الأديان). وتستعملهما غالبية الدساتير بهذا المعنى . بينما مطلق الاعتقاد والعقيدة، يعني اعتناق رأي أو فكر معين في أي مجال من المجالات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى الشخصية . وليس الأمر مقصورا على الناحية الدينية فحسب.

وتأييدا لما تقدم فإننا نلاحظ أن الدستور المصري الدائم الصادر عام ١٩٧١

حينما أراد في المادة ٤٠ أن يعبر عن مبدأ المساواة بين الناس بلا تمييز بينهم، نص على أن "المواطنين" لدى القانون سواء وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة"، وحين أراد أن يؤكد مبدأ عدم التمييز بذكر عوامله، نص على "أنه لا تمييز بين الناس بسبب الجنس او الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة" .

فقد استعمل الدستور المصري هنا العقيدة - فيما يبدو - بمعناها العام أو المطلق والتي تشمل الاعتقاد أو اعتناق الرأي في أي مجال من المجالات وليس المجال الديني فحسب، بدليل أنه ذكر إلى جوارها الدين كعامل من العوامل التي قد تدعو للتميز والإخلال بمبدأ المساواة بين الناس . وكذلك فعل دستور البحرين في المادة ١٨. أما دستور دولة الإمارات العربية المتحدة فقد خصص مصطلح العقيدة ووصفها بأنها لا تمييز بين الناس بسبب العقيدة الدينية وذلك في المادة ٢٥.

وثمة توضيح آخر يتصل بحق الرأي وحريته . ذلك أنه ليس من المتصور أن يكون المقصود بحق الرأي أو الفكر أو الاعتقاد، هو مجرد ما يجول في داخل الإنسان من أفكار لا يعلن عنها، أو من آراء أو اعتقادات يعتنقها أو يؤمن بها دون أن يتجاوز هذا الحد، أي دون أن يعبر عنها.

فلا يملك أحد - سلطة أو غير سلطة - ولا يستطيع (بداهة) أن يحصي على الإنسان أفكاره الداخلية، ولا أن يعترف له - أو لا يعترف - بحق فكره ورأيه واعتقاده . ولا أن تحُدد لذلك حدودا . فتلك جميعا أمورٌ داخلية في داخل الإنسان(٢٢٢) .

أما إذا "عبّر" الإنسان عن تلك الآراء وتلك الأفكار والعقائد والمعتقدات، فهنا "يبدو" حق الرأي وهنا "تظهر" حرية الرأي.

إذاً فحرية الرأي وحق الإنسان فيه، هو حريته وحقه في التعبير عن الرأي،

---

(222) ولو أن محاكم التفتيش "في أوربا كانت تفتش" في ضمائر الناس وعقولهم وصدورهم ظلما وعدوانا!!.

وليس في مجرد الاعتقاد الداخلي. والذي تكفله الدساتير هو حق التعبير عن الرأي .

وتتعدد الصور المختلفة للتعبير عن الرأي، والتي تشملها حرية التعبير عن الرأي، والتي تجعلها غالبية الدساتير محلا للاعتراف بها وحمايتها، وسنتحدث عن أهمها وهي حرية الاعتقاد والعقيدة، وحرية الصحافة، وحرية التعليم والتعلم، وحرية الاجتماعات والتجمعات وتكوين الجمعيات، وحق الشكوى وحق التقاضي. وسنخصص لكل صورة من صور حرية التعبير عن الرأي غُصناً مستقلا.

الغُصن الأول

حرية الاعتقاد والعقيدة

حرية الاعتقاد أو العقيدة (أي الاعتقاد الديني) هي صورة من صور حرية الرأي . فلكل إنسان أن يعتقد – داخليا- أو أن يعتنق دينا، أو أن لا يعتقد . ولا تشمل حرية الاعتقاد التي تنص عليها الدساتير ذلك الجانب الداخلي، ولذلك فإن ما تنص عليه الدساتير من أن حرية الاعتقاد مطلقة، هو تحصيل حاصل وتأكيد وتمهيد لما تنص عليه بعد ذلك، من حرية ممارسة شعائر تلك العقائد والأديان . فممارسة الشعائر هنا ، هي وسيلة التعبير عن العقيدة أو المظهر الخارجي لهذا الاعتقاد الداخلى . هذه الوسيلة أو المظهر هي المقصودة بحرية الرأي أو حرية الاعتقاد . وقد يكون التعبير عن ذلك الرأي أو الاعتقاد بأية وسيلة غير وسيلة الممارسة العلنية للشعائر.

وتنص غالبية الدساتير على حرية الاعتقاد الديني، وحرية ممارسة

شعائر الأديان، شريطة ألا تتعارض ممارسة هذه الشعائر مع النظام العام والآداب في الدولة.

كما نصت على حرية الرأي بما فيها حرية الاعتقاد، إعلانات حقوق الإنسان المتعددة. فقد نص إعلان ١٧٨٩ في فرنسا في مادتيه العاشرة والثانية عشر على حرية الرأي وأنه لا يجوز إيذاء أي شخص بسبب آرائه ومنها معتقداته الدينية، شريطة ألا تكون المجاهرة به سببا للإخلال بالنظام العام المحدد بالقانون . كما نصت المادة ١٩ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه لكل إنسان الحق في حرية الرأي والتعبير عنه بما يتضمنه ذلك من حرية اعتناق الآراء بمأمن من التدخل، وحرية التماس المعلومات والأفكار وتلقيها وإذاعتها بمختلف الوسائل دون تقييد بحدود الدولة[٢٢٣].

وثمة نقطة هامة تتعلق بحرية الاعتقاد، ومفادها أن بعض الدساتير تنص على دين رسمي للدولة، ولكن اعتناق الدولة لدين رسمي لا يعني أكثر من أن ذلك الدين الرسمي للدولة، هو دين أغلبية مواطنيها، (وذلك في رأي غالبية رجال الفقه)، أو أن في ذلك توجيها للمشرّع العادي لمراعاة المبادئ العامة لهذا الدين الرسمي، قدر الإمكان، حين يقوم ذلك المشرع بوضع تشريعاته (وذلك طبقا لما نراه) إلا أن اعتناق الدولة لدين رسمي، لا يعني أبدا، المساس بحرية العقيدة الدينية، بمعنى اعتناق الأفراد - من مواطنين وأجانب - لأديان أخرى، ولا يعني كذلك المساس بحرية هؤلاء في ممارسة شعائر أديانهم، شريطة عدم الإخلال بالنظام والآداب العامة.

كما أن بعضها تنص على علمانية الدولة وفصل الدين عن الدولة، وذلك

(223) وقد نصت المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن " لكل إنسان الحق في حرية الفكر والضمير والدين، ويتضمن هذا الحق حريته في تغيير دينه أو عقيدته سرا أو جهرا وحده أو مشتركا مع غيره ، وذلك بالتعبير والمباشرة والعبادة وإقامة الشعائر"

مثل الدستور الفرنسي الصادر في أكتوبر ١٩٥٨[224] بـل تـنص بعـض الدساتير - الدستور السوفيتي- على حرية الشعائر الدينية وحرية الدعاية المضادة للدين[225]، وتنص بعض الدساتير (كالدستور السوداني الصادر في مايو عام ١٩٧٣ في المادة ١٦) على أكثر من دين فتنص الفقرة (أ) على أن دين الإسلام هو دين الغالبية وتنص الفقرة (ب) على أن الدين المسيحي دين عدد كبير من المواطنين.

(224) حيث تنص المادة الثانية منه على أن فرنسا جمهورية لا تتجزأ علمانية ديموقراطية اجتماعية، وهي تضمن المساواة أمام القانون لجميع المواطنين دون تمييز بسبب الأصل أو الجنس أو الدين وهي تحترم كل المعتقدات . وكانت الدساتير الفرنسية أخذت بمبدأ الحرية الدينية. وقد صدر قانون ديسمبر ١٩٠٥ الذي تقرر بمقتضاه فصل الكنيسة عن الدولة – انظر بيردو – الحريات العامة المرجع السابق ص٣٢٥ وما بعدها ، وكولارد – الحريات العامة – المرجع السابق – ص٣٤٥.

(225) تنص المادة ١٢٤ من الدستور السوفيتي الصادر في ٥ ديسمبر ١٩٣٦ على أنه لكي تؤمن الدولة للمواطنين حرية المعتقد الديني ، تفصل الكنسية في الاتحاد السوفيتي عن الدولة والمدرسة عن الكنيسة، ويعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية وبحرية الدعاية اللادينية.

الغُصن الثاني
حرية الصحافة

حرية الصحافة (والمسرح والسينما والإذاعة) وغيرها من وسائل الإعلام، تعد من حريات التعبير عن الرأي الذي تتعدد صوره بالقول أو بالكتابة (في صورة صحف أو مجلات أو كتب أو مؤلفات)، أو بالرسم أو بأي لون من ألوان التعبير الفني.

إلا أنه يتم غالبا التركيز على حرية الصحافة، باعتبارها أولى هذه الوسائل من حيث الظهور وأكثرها تجسيدا مباشرا لحرية الرأي وذلك فيما تنشره من آراء ومقالات وتعليقات ورسوم كاريكاتورية وغيرها.

والصحافة تعد دائما نافذة الشعب على الحقائق، ونافذة يعرض فيها الشعب آراءه ويعبر عنها . ولذلك فهي من أهم صور التعبير عن الرأي[٢٢٦]. ولذلك تخصها الدساتير بنصوص تؤكد حرية الصحافة، وتنظم تلك الحرية وحالات -استثنائية- لفرض الرقابة على الصحف.

وتعني حرية الصحافة عدة أمور، فهي لا تقتصر فحسب على حرية التعبير عن الآراء بواسطة الصحف، بل تعني أيضا حرية الأفراد في إصدار الصحف. وذلك كله في حدود التنظيم الذي يضعه المشرع.

وإذا تذكرنا التقسيم التقليدي في الفقه للحقوق والحريات العامة بتصنيفها إلى حقوق فردية تقليدية وحقوق اجتماعية جديدة، وأن تلك الأخيرة تستوجب تدخل الدولة لتوفيرها وحمايتها. لألفينا أن حرية الصحافة تعد- طبقا لمنطق ذلك التقسيم التقليدي – حرية فردية تقليدية لأنها نوع من التعبير عن حرية الرأي (وهو حق فردي قديم) . ثم إن حرية الصحافة

(226) انظر المادة ١١ من إعلان حقوق الإنسان في فرنسا عام ١٧٨٩ حيث تقرر أن حرية تبادل الأفكار والآراء تعد من أثمن حقوق الإنسان ، وحق لكل فرد أن يتكلم ويكتب ويطبع آرائه في صحف مطبوعة بكامل الحرية ، ويسأل فحسب عن إساءة استعمال هذا الحق في الأحوال التي يبينها القانون.

تعد الآن حقا اجتماعيا جديدا أيضا.

وتفسير ذلك أنه مع التطورات التقنية الحديثة، واستخدام أجهزة الطبع ونقل الأخبار والصور الصحفية بطرق حديثة، مما يستلزم رؤوس أموال ضخمة، قد لا تتحملها قدرات الأفراد، فإن الدول تساهم في تدعيم الصحف بإعاناتها في صور مختلفة . ويعني ذلك تدخل الدولة لتحقيق هذه الحرية أو هذا الحق الخاص بالصحافة كنوع من أنواع حرية أو حق التعبير عن الرأي . (ويعني كذلك احتمالات تدخل الدولة لتوجيه تلك الصحف) كما أنه في ظل التيارات الدولية المتصارعة، وصراعات المذاهب السياسية وغير السياسية، فإنه قد يحدث نوع من التوجيه والتأثير الخارجي أو الداخلي من جانب تلك التيارات الدولية والمذاهب السياسية، لنوعيات معينه من الصحف، وقد يتضمن ذلك صوراً من الدعم المالي لتلك الصحف، مما يؤدي إلى التأثير في الرأي العام، أو الإضرار بمصالح الدولة ذاتها.

لذلك فإن التنظيم القانوني لحرية الصحافة يتضمن – في الغالب – نوعاً من رقابة الدولة للتأكد من عدم خضوع الصحف لسيطرة أجنبية أو غير أجنبية، ويشمل ذلك ملاحظة الموارد المالية لتلك الصحف. ولا شك أن ذلك يعد أيضا نوعا من تدخل الدول لتوفير الاستعمال السليم لحرية تقليدية (حرية التعبير عن الرأي بواسطة الصحافة) مما يغير من طبيعة هذه الحرية – أو هذا الحق – ليُدخلها في عداد الحقوق الاجتماعية أيضا.

وإذا كنا قد ركزنا – فيما تقدم– على حرية التعبير عن الرأي بواسطة الصحافة، فإن ما ذكرناه ينطبق أيضا – في مجمله – على حرية التعبير عن الرأي بواسطة وسائل الإعلام الأخرى من إذاعة وتليفزيون وسينما ومسرح، وبواسطة الصور المختلفة للتعبير الأدبي والفني[227].

(227) راجع بالنسبة لتفصيلات عن الرأي العام وعن وسائل الإعلام ، عن الهيمنة الإعلامية ، كتابنا "العلاقات العامة والعلاقات الإنسانية والرأي العام" وراجع بحثنا عن "الإعلام والتأثيرات المتبادلة بين الرأي العام وبين الشرطة"

الغُصن الثالث

حرية التعليم والتعلم

لا شك أن التعليم يعد نوعا من حق الفكر وحريته ولا يقتصر حق التعليم على مجرد تلقي العلم، وعلى حرية الفرد في تلقي ما يريده من صنوف العلوم والمعارف المختلفة وحريته في اختيار معلميه، بل يشمل أيضا حق الإنسان في أن يُعلّم غيره[٢٢٨]. وهذه الصورة الأخيرة – حق تعليم الغير – تُعبيّر عن عملية "الإرسال" بالنسبة لحق التعليم والتعلم باعتباره نوعا من حرية الرأي والفكر، بينما تعبر الصورة الأولى – حق التعليم أو الحصول على العلم – عن عملية "الاستقبال" بالنسبة لهذا الحق.

وإذا كانت الأديان المختلفة – وعلى رأسها الإسلام – قد حثت على طلب العلم، وكفلت حريته[٢٢٩]، فإن إعلانات الحقوق المختلفة قد أكدت في نصوصها حق الإنسان في التعليم والتعلم[٢٣٠] .

ولا يقتصر حق التعليم والتعلم على مجرد تلقى العلم – بالطرق التقليدية في المدارس والجامعات الحكومية – بل يتسع ليشمل الحصول على المعارف المختلفة في شتى أنواع العلوم والآداب والفنون، من مصادرها المختلفة وبكل الوسائل التي لا تتعارض مع النظام العام والآداب المرعية

(228) انظر بيردو – الحريات العامة – المرجع السابق – ص٢٩١.

(229) انظر بالنسبة حرية التعليم في الإسلام والحث على طلبه. دكتور محمد غزوي – الحريات العامة في الإسلام – مرجع سابق ص٧٨ وما بعدها ، وانظر الأستاذ احمد أمين فجر الإسلام ص١٩٠ – ١٩١ وضحى الإسلام- الجزء الثاني ص٥٠ وما بعدها . الدكتور احمد فؤاد الأهواني – التربية في الإسلام ١٩٦٨ دار المعارف ص١٠٢ وما بعدها ، وانظر الدكتور احمد شلبي – دراسات في الحضارة الإسلامية – تاريخ التربية الإسلامية – ص٤٤ وما بعدها.

(230) ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة ٢٦ على أن "لكل إنسان الحق في التعليم ، والوالدان أولى بحق اختيار نوع التعليم الذي يتلقاه أبناؤهم.

في الدولة[٢٣١].

ويعد حق التعليم متكاملا مع حق آخر – ذكرناه من قبل – هو حق تولّي الوظائف العامة. ذلك أن التعليم يعد من أهم الطرق المؤدية لتولي الأفراد الوظائف العامة، ولذلك فإن مبدأ المساواة أمام الوظائف العامة، يقتضي أن تكفل الدولة ذلك المبدأ وتحققه عمليا عن طريق تيسير التعليم[٢٣٢]، حتى تضمن مساواة الأفراد الفعلية في تلقي العلم وحتى لا يقتصر على القادرين فحسب .

ويتصل بما تقدم بحث جوهر حق التعليم والتعلم، والتطور الذي لحق به في ظل الدولة الحديثة. فإذا كان ذلك الحق يعد مظهرا من مظاهر الحق الفردي التقليدي – وهو حق وحرية الرأي – فإنه في ظل ضرورة تدخل الدولة لتطبيق هذا الحق، وتوفير ممارسة تلك الحرية، (وذلك بواسطة تيسير التعليم وتحقيق مجانيته وإلزامه على الأقل في مراحله الأولى) نقول فإنه قد حدث تطور في طبيعة هذا الحق – بمقتضى تدخل الدولة الحديثة– فأصبح حق التعليم – وخاصة التعليم المجاني – من الحقوق الاجتماعية[٢٣٣] . بل لقد طالبت إعلانات حقوق الإنسان بجعل التعليم مجانا وإلزاميا في مراحله الأولى، وأن يتاح التعليم العالي للجميع على أساس المساواة وطبقا للقدرات والجدارة[٢٣٤].

ويمكن أن نلحق بحرية التعليم والتعلم ما تنص بعض الدساتير على

---

(231) تنص المادة ٢٧ من ذات الإعلان العالمي على أن "لكل إنسان الحق في الاشتراك بمحض إرادته في حياة المجتمع الثقافية وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي وما يجلب من منافع ولكل إنسان الحق في حماية مصالحه الأدبية والمادية الناشئة عن أي إنتاج أنتجه في "ميدان العلوم والآداب والفنون"

(232) انظر اندريه هوريو حين يقرر "أن المساواة في القبول في الوظائف العامة منصوص عليها في القوانين، لكن تطبيق ذلك خصوصا فيما يتعلق بالمناصب العليا يتطلب جهودا طويلة ومقدرة مالية فائقة، والذين لا تتوفر لهم هذه الوسائل يجدون أنفسهم في حالة أقل بكثير بالنسبة للذين تتوفر لهم، وهذا ما يؤدي إلى تحكم المساواة الواقعية في المساواة القانونية – المرجع السابق ص١٩٨.

(233) المصدر السابق ص١٩٩ حيث يعد حق التعليم المجاني من الحقوق الاجتماعية، بينما يعد حرية التعليم (ص١٩٠) من الحريات الفردية.

(234) المادة ٢٦ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

الحاقة بحرية الرأي، ونقصد بذلك "حرية البحث العلمي" والمقصود بها إعمال العقل والفكر في أمور أو موضوعات العلم المختلفة، وعدم الحجز على الجديد الذي يستنبطه البحث العلمي أو ينتهي إليه، وألا تقف عقبة ما هو موجود من الآراء والنتائج، في وجه ما قد تنتهي إليه البحوث العلمية من جديد الآراء، والتي قد تعدّل أو تجدّد في الآراء القديمة أو تهدمها من أساسها لتحل محلها . فالدساتير في نصها على تلك الحرية – وهي تخصيص لحرية الرأي – إنما تؤكد حرية الرأي، وتعضد تلك الحرية في ذلك المجال – مجال البحث العلمي– وتجدد حق الإنسان في البحث العلمي وفي التدبر والتفكر، وحريته في مقارعة الحجة بالحجة، كما تبسط الدساتير حمايتها على الباحثين – أيا كانت مجالات بحوثهم العلمية – وفي تلك الحماية نوع من الحصانة، التي قد نطلق عليها "الحصانة العلمية" – إذا صح هذا التعبير – وذلك على غرار الحصانة البرلمانية والحصانة القضائية (مع اختلاف المفهوم في كل منها)

الغُصن الرابع

حرية الاجتماع والتجمع وتكوين الجمعيات

تعد الحقوق والحريات العامة المتعلقة بالاجتماعات والتجمعات (المواكب والمسيرات) وتكوين الجمعيات (والهيئات والنقابات – والأحزاب السياسية) صورا من صور حرية التعبير عن الرأي، ووسائل لتبادل الآراء والاتصال الفكري بين الأفراد.

وتشمل الاجتماعات: الاجتماعات الخاصة والاجتماعات العامة. أما الخاصة فهي تلك التي تتصف بالخصوصية سواء في أفرادها أو المكان الذي تعقد فيه، أو في أغراضها وأهدافها ولا تدخل تلك الاجتماعات الخاصة في عداد ما نسيمه بحرية الاجتماع، ذلك أنها مقررة طبيعيا للشخص، حتى أنها لتعد من حرياته الشخصية أو اللصيقة. إلا أن بعض الدساتير تنص عليها إمعانا في حمايتها (كالدستور الكويتي).

أما الاجتماعات العامة (والتجمعات) فهي التي تتم بصورة مؤقتة – في مكان معين (صالة الاجتماعات أو الميادين أو الشوارع) بغرض معين، هو تبادل الآراء والأفكار حول موضوع عام، وذلك بإلقاء خطب أو تبادل حوار شفاهة أو بالكتابة.

وتتميز تلك الاجتماعات العامة عن تكوين الجمعيات، بتميز تلك الأخيرة أنها ليست مؤقتة – أي ليست اجتماعات بصفة مؤقتة – بل تتميز ببعض الدوام والاستمرار، كما أنها تكون بقصد تحقيق أهداف وبرامج معنية سواء كانت اجتماعية أو ثقافية أو اقتصادية أو دينية (أو إنسانية بوجه عام) أو سياسية.

وهي تعد كذلك سواء كانت تلك البرامج أو الأهداف عامة مطلقة، بحيث تشمل المجتمع كله، -أم نسبية- أي مقصورة على رعاية مصالح طائفة معينه، وقد تسمى الجمعيات باسماء مختلفة كالهيئات او النقابات أو الروابط (جمع رابطة) أو الاندية إلا انه من الشائع تخصيص اطلاق مسمى "الاحزاب"

على الجمعيات أو الهيئات ذات النشاط السياسي أو التي تبتغي تحقيق أهداف وبرامج سياسية.

وتنص غالبية الدساتير على الأوضاع والشروط التي تنظم بها كيفية ممارسة الأفراد لحق الاجتماع العام (والتجمع) ولحق تكوين الجمعيات . كما تنص بعضها على حق تشكيل الأحزاب السياسية، أو تشكيل حزب واحد حسب النظام السياسي لكل دولة كما تستلزم الدساتير عادة أن تكون تلك الاجتماعات والجمعيات سلمية ولتحقيق أغراض سلمية.

ويعني حق الأفراد في الاجتماع العام وتكوين الجمعيات أمرين أو وجهين. وجها ايجابيا يتمثل في حق في ممارسة هذا النشاط . ووجها سلبيا، يعني حق الأفراد في عدم إجبارهم على الانضمام – رغما عنهم – إلى تلك الاجتماعات أو التجمعات أو الجمعيات المختلفة .

وقد أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تلك الحريات، من ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي ينص في المادة العشرين على أنه "لكل إنسان الحق في حضور الاجتماعات السلمية والانضمام إلى الجمعيات ذات الأغراض السلمية". أما بالنسبة لإعلان حقوق الإنسان الصادر في فرنسا ١٧٨٩، فإنه لم يتعرض صراحة لحقوق الأفراد في تشكيل الجمعيات والنقابات، وظل الوضع على هذا النحو، حتى حرم قانون شابيليه الذي صدر سنة ١٧٩١ التجمعات في جمعيات ونقابات ثم صدر في فرنسا قانون ٢١ مارس ١٨٨٤ يبيح إنشاء الجمعيات والنقابات(٢٣٥). وقد كان الدافع من وراء المنع الأول هو ارتياب المشرع في أمر تلك الجمعيات والنقابات وخشيته أن تصبح منافسا للدولة ذاتها(٢٣٦).

(235) راجع بيردو- الحريات العامة – المرجع السابق ص ٣٥١ وما بعدها.

(236) راجع الدكتور سعد عصفور – حرية تكوين الجمعيات في انجلترا وفرنسا ومصر ص١١٤ منشور بمجلة الحقوق – جامعة الإسكندرية السنة الخامسة العددان الأول والثاني – يناير – مارس ١٩٥١ وانظر الدكتور محمد غزوي – الحريات العامة في الإسلام – مرجع سابق ص١٥١.

الغصن الخامس

حق الشكوى وحق التقاضي

يلحق بحرية الرأي – كوسيلة من وسائل التعبير عنه- حق الفرد في الشكوى والتظلم من ضرر وقع به، أو يحتمل وقوعه، أو من أي إخلال بحقوقه وحرياته أو مساس بمصالحة المشروعة. وهذا ما يعبر عنه بحق تقديم الشكاوي والعرائض، تلك التي يتقدم بها الأفراد للسلطات العامة، بخصوصَ شئونهم الخاصة.

ويختلط هذا الحق – حق الشكوى أو تقديم الشكاوي والعرائض – مع ما يطلق عليه "حق مخاطبة السلطات العامة" ويتميز هذا الحق الأخير (فيما يبدو لنا)(أو نحب نحن أن نميزه) بأنه أولا: يتعلق بمخاطبة كل من الأفراد (والجماعات) للسلطات العامة، وثانيا: أن تلك المخاطبة تكون خاصة بأمور عامة تخص المجتمع، وليست أمورا أو مصالح خاصة بالفرد ذاته . وثالثا: أنه لذلك يعد داخلا في نطاق ما يسمى بالحقوق السياسية (التي تتعلق باشتراك الفرد في إدارة شئون مجتمعه) ولذلك فسوف نتناول هذا الحق (حق مخاطبة السلطات العامة) عند حديثنا عن الدائرة الرابعة الخاصة بالحقوق وللاشتراك في إدارة شئون المجتمع.

أما حق التقاضي فإننا نتحدث عنه في هذا المقام - باعتباره تجسيدا وتمجيدا لحق الشكوى، وهو أيضا يتصل بحق الرأي من حيث أن الاختصام لدى القاضي، ينبع من وجود رأي معين للفرد يريد التعبير عنه في موضوع معين، سواء كان خاصة بحق الفرد في أمر معين، أو بحماية حقه، أو بدفع ظلم، أو بتقرير تعويض .. الخ.

وحق التقاضي هو من أقدس الحقوق، سواء لتجسيد حق الشكوى، أو لحماية الحقوق والحريات جميعا. وبدون هذا الحق - في ظل مبدأ تدخل الدولة المعاصرة – لا يمكن للأفراد أن يأمنوا على حرياتهم، أو أن يدفعوا أي

جور عليها. وسواء أكان حق التقاضي لدفع اعتداء على مصالح مادية أو معنوية خاصة بالفرد متولدة عن حقوقه وحرياته، من قبل الأفراد أو الدولة، أو لدفع اعتداء على مبدأ علو الدستور بطعن الأفراد في عدم دستورية تشريع يخل بذلك المبدأ، أو الطعن بعدم شرعية قرارات أو تصرفات السلطة التنفيذية، فإن حق التقاضي يعد حقا من الحقوق الهامة في الأنظمة الديموقراطية، ولذلك فإن الكثير من الدساتير تضع النص على هذا الحق في موضعه البارز من دساتيرها.

ويعني حق التقاضي أمورا كثيرة أهمها أن توفر الدولة التنظيم القضائي، بجهاته القضائية وقضاته وتيسير إجراءاته (أو تقريب جهات القضاء من المتقاضين، على حد تعبير المادة ٦٨ من الدستور المصري الصادر عام ١٩٧١)، ويعني كذلك – كما يقول الفقه – عدم الانتقاص من ولاية القضاء بطريق مباشر، وذلك باستبعاد ولاية المحاكم بالنسبة لتصرفات أو أعمال تخضع أصلا لولايتها سواء بإخراجها موضوعيا من الولاية القضائية أو بحرمان الأفراد من حق إسناد سلطة الفصل بالنسبة لبعض التصرفات أو الأعمال إلى هيئات غير داخلة في تشكيل السلطة القضائية (٢٣٧).

(237) راجع الدكتور سعد عصفور النظام الدستوري المصري (دستور ١٩٧١) طبعة ١٩٨٠ ص٤١٤ وما بعدها.

الفـرع الثـاني
حـق العمل ومـا يـرتبط بـه مـن حقـوق

لكل إنسان الحق في أن يعمل، بل إن واجب كل إنسان أن يعمل، وإذا كـان ذلك الأمر بديهيا وطبيعيا، فإن الدساتير المختلفة تنص عليه بصورة تجعلـه- أي العملَ - قيمة، سامية، وشرفا وواجبا وحقا وعلى ذلك فحق العمل بهـذه الصورة هو حق فردي تقليدي.

وإذا كان ذلك الحق - حق العمل - يعني حق الإنسان في أن يعمل ما يحب ويريد، فهو يتضمن أيضا حرية الإنسان في ألا يُجبر على عمل . ولذلك فقـد حرّمت إعلانات الحقوق العمل الإجباري - أو نظام السـخرة -، ومـع ذلـك فلدواعي الضرورة والصالح العام، يمكن - استثناء- تكليف الأفراد أو حتـى إجبارهم- على القيام بأعمال معينة على أن يكون ذلك لقاء تعويض عادل.

ويلحق بحق العمل- وهو يعني هنا العمل للغيـر أو لـدى الغيـر- حـق الحصول على أجر مناسب وحقوق أخرى متعددة.

وإذا كانت قواعد الحرية الاقتصادية بما تتضمنه من حق وحريـة صـاحب المنشأة في إدارتها على أسس اقتصادية، إذا كان لتلك القواعد اليد العليا، فيما قبل مرحلة تدخل الدولة، فإنه قد نشأ عنها - كما سبق أن أوضحنا - إخـلال بالحقوق والحريات، واستغلال للإنسان من جانب الأقوياء اقتصاديا، مما دعـا إلى تدخل الدولة لحماية الضعفاء اقتصاديا وتنظيم وحماية حقوقهم وحرياتهم. ونشأ عن ذلك تطوير للحقوق والحريات المسماة بالتقليدية بالإضافة إلى ظهور نوعيات وفروع جديدة من الحقوق، سميت بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

ولقد كان تنظيم الدولة لحق العمل- رعايةً للعمال من الاستغلال - وظهور حقوق جديدة لاحقة لحق العمل. كان ذلك هو أبـرز التنظيمـات الجديـدة أو

الحقوق الاجتماعية الجديدة.

ولم يعد الأمر مقصورا على الجانب السلبي لحق العمل، وهو حرية الإنسان في أن يعمل، بل أُضيف له حق جديد هو حقه في أن توفر له الدولة عملا مناسبا، فأصبح من واجبات الدولة أن توفر فرص العمل- في ظل تكافؤ الفرص - لمواطنيها.

ولم يعد الإنسان حرا - كل الحرية - في أن يعمل ما يريد، بل إن تدّخل الدولة - طبقا لخططها وبرامجها - يؤدي بها إلى تنظيم تلك الحرية - حرية العمل- والحد من إطلاقها، وذلك نظرا للظروف الاقتصادية والاجتماعية المختلفة، فأصبحت حرية العمل ترتبط بإمكانات الدولة، وببرامجها التي قد تهيئ فرصا للعمل في مجالات معنية (لا يميل إليها الفرد، ولكنه لا يجد أمامه إلا أن يعمل بها).

ولم يعد حق العمل مقصورا على مجالات النشاط الخاص، تلك التي يدير فيها أصحاب المنشآت منشآتهم، ويعمل العمال لديهم، بل أصبحت الدولة- في غالبية المجتمعات - هي أكبر مستخدم للعمال والموظفين، وذلك بحكم الواجبات الكثيرة والخدمات المتعددة المطلوبة منها، وفي ظل تدخلها المستمر في غالبية المجالات، وفي ظل سياسة ما يشبه تأميم بعض المشروعات الرئيسية الكبرى، حتى في بعض الدول ذات المذهب الفردي، وقيام الدولة ذاتها بادراه المشروعات والإنتاج في ظل.الأنظمة الاشتراكية المتطرفة، ولقد أدى كل ذلك إلى أن تنظم الدولة علاقات العمل وقواعده بالنسبة للعاملين لديها، وتمد ذلك التنظيم وتلك الحماية للعاملين لدى أصحاب المنشآت الخاصة.

وطبيعي أن يختلف تنظيم الدول لعلاقات العمل وقواعده وحقوقه، تبعا للمذهب السياسي والاقتصادي الذي تعتنقه الدولة، وتبعا لتطبيقها - أو رؤيتها المتميزة لكيفية تطبيق ذلك المذهب.

إلا أنه تظل هناك قواعد مشتركة تجمع - إلى حد ما - بين مختلف

التطبيقات، فيما يتعلق بحق العمل والحقوق التي تلحق به، وتتضمن الدساتير غالبية تلك الحقوق – تفصيلا – كما تكتفي بعضها الآخر بذكر بعض الحقوق التابعة لحق العمل، وتتكفل التشريعات ببيان بعضها الآخر، وبتنظيم ما ورد منها بنصوص الدساتير.

ولقد تكفل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان – في المواد الثالثة والعشرين والرابعة والعشرين والخامسة والعشرين- ببيان القواعد المنظمة لحق العمل، وما يرتبط به من حقوق وحريات وضمانات. وأهمها:

- حق العمل وحرية اختياره.
- حق العمل في ظروف ملائمة وعادلة.
- الحماية من البطالة.
- حق تقاضي أجور متكافئة عن الأعمال المتكافئة.
- الحق في أجر عادل مناسب وتحديد حد أدنى للأجور بالإضافة إلى وسائل الحماية الاجتماعية الأخرى (الرعاية الصحية والاجتماعية والضمان في حالات الإصابة والعجز وغيرها)
- حق الإنسان في الراحة والفراغ، وضرورة تقرير أجازات دورية يصرف عنها راتبا.
- وجوب تحديد ساعات العمل.
- تنظيم قواعد العمل بالنسبة للمرأة العاملة والأحداث.
- حق العمال في الاشتراك في إدارة المشروعات التي يعملون بها.
- حق تكوين النقابات والانضمام إليها.
- حق الإضراب عن العمل.

وهكذا يتضح من تلك القائمة الطويلة، مدى التطور الذي لحق بحق العمل، ومدى تعدد الحقوق الاجتماعية الجديدة الذي لحقت به. (وسنتحدث عن بعض هذه الحقوق مرة أخرى – الرعاية الصحية والاجتماعية – عند حديثنا عن

الدائرة الخامسة والأخيرة) . ويختلف الدور الذي تقوم به الدولة، فقد يكون دورا ايجابيا يتمثل في تدخلها لتنظيم تلك الحقوق او في قيامها بأداء خدمات مختلفة حتى يتسنى للأفراد التمتع بتلك الحقوق (خدمات الدولة المختلفة في مجالات الصحة والرعاية الاجتماعية). وقد يكون دورا سلبيا متمثلا في مجرد الامتناع عن الاعتداء على بعض تلك الحق، أو إعاقة مباشرة الأفراد (العمال) لها، وذلك مثل حق تكوين النقابات وحق الإضراب.

وإذا كانت الدساتير – كما قدمنا – قد تضمنت قائمة تفصيلية بالحقوق المرتبطة بحق العمل وقواعده[٢٣٨] فإن بعضها الآخر (دساتير الدول الاشتراكية) قد ركز على تلك الحقوق الاجتماعية، وفصل حق العمل وجوهره وما يلحقه منظما كل ذلك، وموضحا قيام تلك المجتمعات على الطبقة العاملة[٢٣٩].

---

(238) وذلك مثال دستور المكسيك الصادر في ١٩١٧ والمعدل في نوفمبر ١٩٤٢ الذي تضمن بابا ينظم حق العمال وضماناته ودستور الأرجنتين (الصادر عام ١٩٤٩ والذي تضمن فصلا عن حقوق العمال، والدستور السويسري الاتحادي عام ١٨٤٧ وكان من أوائل الدساتير التي نظمت علاقات العمل، والدستور الايطالي ١٩٤٩، والدستور الفرنسي الصادر ١٩٤٦ (وكذلك دستور ١٩٥٨ الذي أعلن تمسكه بإعلان الحقوق وديباجة دستور ١٩٤٦) الذي نص في ديباجته أن (لكل الحق في العمل والحق في الحصول على وظيفة.. ولكل إنسان أن يدافع عن حقوقه وعن مصالحه بواسطة نقابة ينتمي إليها ، وله أن ينضم إلى النقابة التي يختارها .. وأن حق الإضراب يباشر في حدود القوانين .. ويشترك كل عامل بواسطة مندوبيه في التحديد الجماعي لشروط العمل وإدارة المشروعات). كما صدرت التشريعات التي تحدد ساعات العمل وتعالج ظروفه وتضع حدا أدنى للأجور وذلك في كل من بريطانيا والولايات المتحدة. راجع أندريه هوريو- المرجع السابق ص٢١٠،٢٠٣،١٩٩ وراجع بيردو- الحريات العامة المرجع السابق ص٣٤٢ وما بعدها. وراجع أيضا دكتور عادل الطبطبائي . النظام الدستوري في الكويت ١٩٨٥ص٣٩١ وما بعدها الدكتور ثروت بدوي - النظم السياسية مرجع سابق ص٣٨١ وما بعدها وراجع دكتور محمد غزوي - الحريات العامة مرجع سابق متولي الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة في الأنظمة الغربية والماركسية ١٩٥٨ ص٥٠٧.ص١٤٩ وراجع رسالة الدكتور أحمد عباس عبد البديع - تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة - طبعة ١٩٧١ ص ٢٤٥ وما بعدها.

(239) وذلك مثل الدستور السوفيتي في المواد ١١٨ (حق العمل) والمادة ١١٩ (الحق في الراحة وتحديد ساعات العمل والأجازات السنوية مدفوعة الأجر، والمادة ١٣٢ الضمان المادي والرعاية الصحية، والمادة ١٢٦ حق الالتحاق بالمنظمات الاجتماعية كالنقابات والتعاونيات.. وراجع بالنسبة لحق العمل (والحقوق الاجتماعية عامة) الدكتور عبد الحميد متولي الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة في الأنظمة الغربية والماركسية ١٩٥٨/١٩٥٧ ، ص ٥٠٧.

الفرع الثالث
حق الملكية

يرتبط حق الملكية بطبيعة الإنسان ذاته، وما جُبل عليه من حُبّ للمال ورغبة في التملك. ولذلك فحق الملكية أصلا حق فردي، وحرية الإنسان في التملك حرية فردية . صحيح أن هذا الحق قد نالته يد التطور مما عدّل من جوهره أحيَانا فجعله – أي التملك– وسطا بين "الفردية" والاجتماعية، أو بين الحق الفردي وبين الوظيفة الاجتماعية، كما أخذت بذلك بعض الدساتير، أو نالته يد التنويع والتعديل بحيث تنوعت الملكية – في ظلّ النظم الاشتراكية المعتدلة – إلى ملكية عامة وملكية تعاونية وملكية خاصة – أو اقتصر الأمر على إلغاء الملكية الخاصة والإبقاء على ملكية الدولة – أو الشعب – لوسائل الإنتاج ولكافة ما يمكن تملكه (عدا وسائل الاستهلاك) في ظل الدول التي تأخذ بالتطبيق المتطرف للمبادئ الاشتراكية.

إلا أنه يبقى أن حق الملكية – في أصوله – هو حق فردي . وهو يعني قدرة الإنسان على التملك . وقد اعتبره الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان "حقا مقدسا غير جائز المساس به، ولا يمكن أن يحرم أحد منه إلا إذا رأى المشرع أن ثمة ضرورة قصوى تقتضي ذلك وبشرط أداء تعويض سابق وعادل . كما نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته السابعة عشر على أن لكل إنسان الحق في التملك سواء وحده أو بالاشتراك مع غيره، ولا يجوز حرمان إنسان من أملاكه بغير مسوغ قانوني.

إذا فمن متطلبات وأركان حق الملكية، حق المالك في التصرف في ملكه، وحقه في حماية ملكه، وعدم نزعه منه، إلا للضرورة وللصالح العام وبتعويض عادل . وواجب الدولة هو حماية هذا الحق وتوفير الضمانات اللازمة لذلك . كما ترتبط حرية الملكية – غالبا– بحرية التجارة والصناعة،

وحرية تكوين رؤوس الأموال واستثمارها، وبالتالي حرية إدارة المشروعات الخاصة . أي يرتبط بأصول ومبادئ المذهب الفردي.

إلا انه قد لحقت حق الملكية تطورات وتطورات كما ألمحنا، نتيجة لتدخل الدولة لدفع الأضرار التي حاقت بالضعفاء اقتصاديا . وقد أدى تدخل الدولة، ورغبتها في إقرار قواعد العدالة الاجتماعية – إلى جانب عوامل أخرى – وكذلك واجبها في تقديم الخدمات وإدارة المرافق العامة، إلى تدخلها في إدارة المشروعات الكبرى، سواء بواسطة تأميمها المشروعات الخاصة، أو إنشائها لمشروعات، عامة وهذا ما يؤدي إلى قيام نوعين من القطاع الإنتاجي: القطاع العام والقطاع الخاص كما يؤدي إلى ظهور قطاعات مشتركة وتعاونية، وعلى ضوء ما تقدم فلم تعد الملكية الفردية تحاط بتلك الهالة المقدسة السابقة، وتنفرد بالميدان وحدها .

ففي ظل الأنظمة التي تأخذ بالاتجاهات الفردية، نجد قيام الدول بإنشاء مشروعات كبرى عامه، وملكيتها العامة لبعض وسائل الإنتاج وتأميمها لبعض المشروعات، بل إن ديباجة دستور ١٩٤٦ في فرنسا قد نصت على أنه "يجب تأميم جميع الأموال والمشروعات التي لها صفة المرفق العام القومي أو التي تدار بطريق الاحتكار" وفي بعض الأنظمة الأخرى توجد وسائل أخرى – بجوار التأميم – كفرض الحراسة – أو المصادرة العامة والخاصة، أو المشاركة في إدارة وتملك المشروعات الخاصة، بينما تحظر أنظمة أخرى اللجوء إلى المصادرة العامة، وعدم جواز المصادرة الخاصة إلا بأحكام قضائية (المادة ٣٦ من الدستور المصري الصادر عام ١٩٧١ والمادة ١٩ من دستور الكويت الصادر عام ١٩٦٢).

وإلى جانب تلك الملكية العامة، توجد الملكية الخاصة مكفولة ومصونة حدود القانون، وذلك في ظل التنظيمات المختلفة لحق الملكية.

بل إن بعض الأنظمة قد وضعت حدا أقصى لبعض صور حق التملك، كتحديد

حد أقصى لملكية الأراضي الزراعية في مصر. وهي إن أضافت إلى الملكية الخاصة صورا أخرى للملكية وهي: الملكية العامة (ملكية الدولة أو الشعب) والملكية التعاونية، إلا أنها قد أبقت على المكية الخاصة مصونة بشرط وعدم استغلالها.

والبعض الأخر من الأنظمة – كما قدمنا – قد ألغى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وقصر الملكية على نوع واحد هو ملكية الدولة، وذلك مثل الاتحاد السوفيتي.

وبصفة عامة فإن حق الملكية – كحق فردي تقليدي أصلا قد لحقت به تطورات كثيرة، حتى أصبح من الحقوق (الاقتصادية) الاجتماعية، أو من الحقوق الفردية ذات الوظيفة الاجتماعية.

المطلب الرابع
الدائرة الرابعة
حق الإنسان وحريته في المشاركة في
إدارة شؤون المجتمع

نقسم هذا المطلب إلى فرعين نتحدث في أولهما عن مفهوم حقوق الدائرة، ونتحدث في ثانيها عن تلك الحقوق المختلفة.

الفرع الأول
مفهوم حقوق المشاركة في إدارة شئون المجتمع وصورها

لا تقتصر حاجة الإنسان على تلك الحقوق اللازمة لشخصيته الإنسانية، وما يرتبط بها من حقوق وحريات – كما تحدثنا عن ذلك في الدوائر السابقة ــ بل إن للإنسان حقا – بمقتضى المبدأ الديموقراطي – في أن يشارك في حكم نفسه، وأن يمارس بنفسه – أو بواسطة من ينيبه – هذا الحق.

وكما نعرف بالنسبة لصور الديموقراطية، فقد اختلفت طريقة ممارسة الفرد لهذا الحق: فهو إما أن يمارس حكم نفسه بنفسه (صورة الديموقراطية المباشرة).

أو أن يختار (ينتخب) مندوبيه أو ممثليه لممارسة هذا الحق نيابة عنه (صورة الديموقراطية النيابية)، أو أن يكون له الحق – رغم انتخابه لمندوبيه- في ممارسة بعض مظاهر الاشتراك المباشر في حكم نفسه (بواسطة وسائل الديموقراطية شبه المباشرة كالاستفتاء الشعبي، والاقتراح الشعبي، والاعتراض الشعبي، وحق الحل الشعبي، وحق إقالة النائب أو رئيس الدولة

... الخ).

وتُعتبر حقوق الإنسان في الاشتراك في إدارة شئون مجتمعه (وهي ما يطلق عليه الفقه "الحقوق السياسية") تأكيداً للحقوق والحريات المرتبطة بشخصية الإنسان، وضمانة من ضمانات حمايتها . وتعتبر الحريات الثانية جذورا للحقوق السياسية، ولذلك فكلا النوعين من الحقوق يكمل ويسند كل منهما الأخر.

وتختلف وتتعدد الآراء في الفقه حول تلك الحقوق (السياسية) فالبعض يقصرها على حق الانتخاب، وحق الترشيح، وحق مخاطبة السلطات العامة. ويضيف إليها البعض الحق في المساواة، بينما يضيف البعض الثالث حق تولي الوظائف العامة في الدولة، كما يعتبر البعض حق الاجتماع والتجمع وتكوين الجمعيات (وبالأحرى حق تكوين الأحزاب السياسية) من الحقوق السياسية.

ولا شك في أن لكل رأي مما سبق ما يبرره، بل وله وجاهته.

وكما قلنا من قبل – عند حديثنا عن أسس نظام دوائر الحقوق والحريات العامة ـ فإن تلك الدوائر في حالة حركة، لأن الفرد – مركز الدائرة الأصلية (التي هي المجتمع) في حالة حركة دائمة. وكلما اقتربت دائرة من دوائر الحقوق من حافة أو محيط الدائرة الأصلية (المجتمع) كلما اتسمت بصفة الاجتماعية وابتعدت بعض الشيء عن صفة الفردية (أي اللصيقة بالفرد مركز الدائرة).

فلا عجب أن تتماس الدوائر في حركتها ودورانها حول مركزها، وانبعاثها من ذلك المركز(الفرد) ولا غرابة في أن تختلف الآراء حول مسميات تلك الحقوق.

وكما يمكن نسبة الأنواع المختلفة – التي قالت بها وجهات النظر المختلفة كما أسلفنا – لحقوق المشاركة في إدارة شئون المجتمع، فإنه يمكن أن ننسب تلك الحقوق إلى حق الرأي وحرية الرأي، فما حق الانتخاب والترشيح

وحريتهما (وهما حقوق سياسية) إلا ممارسةً لحق الرأي وحريته في مجال إدارة شئون المجتمع، وكذلك تكوين الجمعيات، وخاصة الأحزاب السياسية.

وأياً ما كان الأمر، فإننا اعتمادا على ما سبق أن أوضحناه بشأن نظام الدوائر واعتماداً أيضا على أننا سبق أن درسنا – في الدوائر السابقة- بعض تلك الحقوق والحريات التي تُدخلها التقسيمات المختلفة في عداد الحقوق السياسية أو ما نطلق عليه نحن – حقوق المشاركة في إدارة شئون المجتمع – فإننا سنقصر حديثنا هنا على حق الانتخاب وحق الترشيح وحق مخاطبة السلطات العامة.(في الأمور العامة) وقد سبق أن درسنا حقوق الاجتماع والتجمع وتكوين الجمعيات في المطلب الثالث – حقوق المشاركة في إدارة شئون المجتمع في تلك الدائرة – الدائرة الرابعة-

وبداهة فإن تلك الحقوق تختلف عن الحقوق والحريات الفردية – أو عن غالبية تلك الأخيرة – في ناحيتين أولا : في أنها تقتصر ممارستها على المواطنين دون الأجانب . فلا يعقل أن ينتخب أجنبي، أو أن يُنتخب (بضم الياء) أجنبي لممارسة تلك الحقوق السياسية في غير بلده. وثانيا أنه إذا كانت الحقوق والحريات الفردية أو الشخصية إنما تقرر للناس جميعا، أو للإنسان – كل الإنسان- بحكم كونه كذلك، فإن الحقوق الثانية (السياسية) لا تتقرر للجميع (جميع المواطنين) بل تتقرر لكل من توافرت فيه شروط معينه (الأهلية- السن .. الخ) وذلك كله طبقا لما تنظمه التشريعات المختصة بذلك (قوانين الجنسية والانتخاب) وسنتناول ذلك كله في الفرع الثاني.

الفرع الثاني

الصور المختلفة للحقوق والحريات العامة بالدائرة الرابعة

نتناول كل حق من هذه الحقوق في غصن مستقل .

الفصل الأول

حق الانتخاب

يعد حق الانتخاب – أو حق الاقتراع – هو أهم الحقوق التي تؤدي إلى كفالة اشتراك الفرد في إدارة شئون مجتمعه، وبالتالي اشتراكه في حكم نفسه.

ولذلك فهو عماد الديموقراطية وسندها كما يقول الفقهاء أو هو الحق الذي لا يستطيع أي شيء أن ينتزعه من أيدي المواطنين، كما يقول جان جاك روسو.

وتختلف الآراء في الفقه حول اعتبار الانتخاب حقا أم وظيفة؟ ، فهو إذا كان حقاً، فهو يعني أنه حق شخصي يمارسه الجميع باعتباره حقا لهم، أو باعتبار أن استعمالهم لهذا الحق يعد تعبيرا عن امتلاك كل منهم لجزء من السيادة الشعبية، ومشاركة في تكوين الإرادة العامة، التي تتكون من إرادة كل مواطن، وتأكيداً لمبدأ المساواة – مساواة الأفراد – تجاه الحقوق الشخصية والسياسية. ويترتب على ما تقدم عدة نتائج أهمها تقرير ذلك الحق لجميع المواطنين – كقاعدة عامة – وكذلك عنصر الاختيارية في استعماله أو عدم استعماله(٢٤٠) .

---

(240) راجع لافاريير – القانون الدستوري – ١٩٤٧، ص ٦٧ وراجع دكتور ثروت بدوي - النظم السياسية مرجع سابق ص١٩٤ وراجع دكتور مصطفى عفيفي – نظامنا الانتخابي في الميزان ١٩٨٥ ص١٧ وما بعدها.

أما إذا اعتبر الانتخاب وظيفة، وليس حقا، فإن ذلك معناه أن الفرد يمارس عملية الانتخاب باعتباره مكلفا بها، وليس باعتبارها ملكا أو حقا له، أو ممارسة لجزء من السيادة، فسيادة الأمة لا تتجزأ، ولذلك فالأفراد – بالانتخاب – يمارسون "وظيفة" اختيار ممثليهم . ويترتب على ذلك إمكانية تحديد أو تنظيم هيئة الناخبين وتقييد الانتخاب في طائفة من الناس (حسب الثروة أو الكفاءة أو غيرهما)، كما أن الانتخاب – باعتباره وظيفة – طبقا لهذا الرأي – فإنه يكون إجباريا.

وعلى ضوء ما تقدم، فإنه قد تعددت أساليب وأنواع وطرق ممارسة حق الانتخاب(٢٤١): وأهمها أسلوب الانتخاب العام أو المقيد، فالانتخاب (أو الاقتراع العام) أي المفترض أن يمارسه جميع المواطنين (كاملي الأهلية بالطبع) ولا يعد تنظيم ذلك الحق باشتراط سن معينه (سن الرشد السياسي) وشروط معينه (لا تخل بعمومية الانتخاب تقييداً لمبدأ الاقتراع العام). وهناك الاقتراع المقيد الذي يحصر طائفة الناخبين في طوائف معينه على أساس اشتراط نصاب مالي معين أو نوع من الكفاءة بأية صورها..

ولا يعد الحرمان المؤقت للعسكريين (رجال الشرطة ورجال الجيش) من ممارسة حق الانتخاب – في بعض الأنظمة – تقييداً لمبدأ الاقتراع العام، بل يعد إيقافا مؤقتا لمباشرة ذلك الحق لدواعي معينه يستلزمها الصالح العام وكفالة لحرية ممارسة حق الانتخاب، وحرية العملية الانتخابية ذاتها.

ويفرق البعض من الدساتير – وقوانين الانتخاب المنظمة لأستعمالات حق الانتخاب – بين الرجل والمرأة في ممارسة هذا الحق، فبعضها يقصر هذا

(241) فهناك أساليب الانتخابات المباشر(حيث ينتخب الناخب مباشرة من يريد من المرشحين) أو غير المباشر (على درجات) ، وهناك أسلوب السرية عن إدلاء الناخب بصوته ، أو أسلوب العلنية، وهناك أسلوب الانتخاب الإجباري (فالناخب مكلف بالإدلاء بصوته وإلا اعتبر مخالفا للقانون) ونقيضه هو الأسلوب الاختياري . وهناك أسلوب الانتخاب الفردي حيث ينتخب الناخب فردا (أو أكثر) محددين في الدائرة الانتخابية، أو الانتخاب بالقائمة (النسبية أو المطلقة)حيث يختار الناخب قائمة تحتوي على عددا من مرشحي حزب أو أحزاب معينة.

الحق على الرجل، وبعضها يجعله حقا اختياريا بالنسبة للمرأة إن شاءت مارسته (مصر سابقا) ولا شك أن حرمان المرأة من ممارسة حق الانتخاب يعد إخلالا بمبدأ المساواة وبعدم التمييز بين المواطنين بسبب الجنس. (وهذا ما سنؤكده في الفصل الثالث من هذا الباب).

كما تفرق الدساتير عادة - بخصوص ممارسة حق الانتخاب - بين أصحاب الجنسية للدولة (الأصلية) وبين أصحاب الجنسية (المكتسبة)، فيشترط في الطائفة الأخيرة مرور مدة معينة ما بين اكتسابهم للجنسية، وبين ممارستهم لحق الانتخاب[٢٤٢] .

هذه هي مجمل تنظيمات حق الانتخاب. هذا الحق الذي اهتمت به وأكدته إعلانات حقوق الإنسان. فنجد أن الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان، قد نصّ في المادة السادسة منه على أن "القانون هو تعبير عن الإرادة العامة للمجتمع، ولكل مواطن حق المساهمة في تشريعه شخصيا أو بواسطة ممثله، والجميع متساوون في هذا الحق، كما نصت المادة ٢١ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن "لكل إنسان الحق في الاشتراك في حكومة بلاده سواء أكان ذلك مباشرة أو بواسطة ممثلين منتخبين انتخابا حرا".

ينصبّ حق الانتخاب (أو الاقتراع العام) أصلاً على حق المواطن في اختيار مندوبيه الذين سينوبون عنه في وضع التشريعات (القوانين) أي أعضاء المجالس النيابية (السلطة التشريعية)، ويتبع ذلك حقه في إبداء رأيه (حق التصويت) بالنسبة للاستفتاءات العامة حول إقرار أو تعديل تشريع معين (كالنصوص الدستورية والقوانين الأساسية أو الهامة) أو إبداء رأيه بالنسبة

(242) راجع في تفصيلات "المعفون والموقوفون عن مباشرة الحقوق السياسية" ، الدكتورة سعاد الشرقاوي والدكتور عبد الله ناصف - نظم الانتخابات في العالم وفي مصر ص١٥٩ وما بعدها ، وراجع دكتور ثروت بدوي ، النظم السياسية- المرجع السابق ٢٠٧ وما بعدها وراجع دكتور مصطفى عفيفي - نظامنا الانتخابي في الميزان - مرجع سابق ص٢٧ ، ص ٨١ وما بعدها وانظر كذلك بالنسبة لدستور ١٩٧١ المصري الدكتور مصطفى أبو زيد النظام الدستوري المصري الطبعة الأولى ١٩٨٤ ص٢٦٦ وما بعدها.

لمبادئ أو برامج أو خطط سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية .

كما يشمل حق الانتخاب – بالطبع – اشتراك الموطن برأيه في اختيار مندوبي أو ممثلي السلطات العامة الأخرى (عدا السلطة التشريعية) مثل انتخابات رئيس الدولة، أو انتخابات المحافظين أو المجالس المحلية، أو انتخابات القضاة (طبقا للتنظيم المعمول به في كل دوله).

ويلاحظ أننا أدرجنا هنا تحت مسمى "حق الانتخاب أو الاقتراع العام" ما يخصصه بعض الفقه بمسمى "حق التصويت" باعتبار أن الانتخاب – لدى بعض الفقه – ينصب على اختيار الناخب لأشخاص، بينما ينصب التصويت على أخذ الرأي بشأن موضوعات أو أفكار معينة كالاستفتاءات السياسية[٢٤٣].

ذلك أننا نقصد بكل تلك الممارسات أو الصور المتعددة، حق وحرية أبداء الرأي في المجال السياسي أو مجال مشاركة المواطن في إدارة شئون مجتمعه. سواء أكان ذلك انتخاب شخص (الموافقة أو عدم الموافقة عليه)، أو التصويت على موضوع أو فكرة (الموافقة على عدم الموافقة عليه) فكل هذه الصور يجسد حق إبداء الرأي بالنسبة للمواطن.

---

(243) انظر عرض الدكتور مصطفى عفيفي لهذا الموضوع – المرجع السابق – ص١٧ وما بعدها والمراجع المشار إليها بهامش ٣ من ذات الصفحة

والإعلانات التي عرفت تلك الحقوق والقرآن بقرون وقرون. وسنعرض تلك الحقوق والحريات العامة، والواجبات العامة، في الإسلام، وفق نظام الدوائر الذي اتبعنا تقسيماتها في الفصل السابق، حيث نتناول كل دائرة من دوائر الحقوق والحريات العامة في مبحث مستقل ثم نتناول "الإعلان القرآني لحقوق الإنسان " في مبحث آخر ثم نتبعها بمبحث عن الواجبات العامة في الإسلام، مع مراعاة أننا لن نعيد الحديث عن معنى ومفهوم كل من تلك الحقوق والحريات-اكتفاء بتوضيحنا لذلك في الفصل السابق.

المبحث الأول

الدائرة الأولى

حق الإنسان في الحياة ،والأمن ،والحركة

في القرآن الكريم

تتضمن الدائرة الأولى حقوق الإنسان في الحياة والأمن، والحركة بما تشمله تلك الحقوق من حقوق تفصيلية كثيرة ومتعددة، ومن حريات شتى متنوعة، مما يدخل أحيانا تحت ما يطلق عليه في الفقه الدستوري "الحريات الشخصية"، أو الحقوق والحريات اللصيقة بالإنسان، أو الحريات والحقوق الطبيعية.

ويشمل حق الإنسان في "الحياة ،والأمن " : حق الإنسان في الوجود، وفي الانتساب إلى والديه، وإلى الأرض التي ولد فيها أو إلى كيان معين (حق الجنسية) وحق احترام شخصيته، وعدم الاستيقاف أو تقيد حريته أو حركته، وحق الأمن بما يتضمنه من مبادئ تضمن ذلك كعدم رجعية الجرائم والعقوبات، وشخصية العقوبة. والأصل في الإنسان البراءة، فالمتهم برئ حتى تثبت إدانته، وحق المحاكمة العادلة، وحق الدفاع، وحرية الإقامة وحرية اختيار المسكن وحرمته، وسرية اتصالاته ومراسلاته وعدم التجسس عليه.

ويتضمن حق الإنسان في "الحركة" : حق التنقل وحريته، وحق الإنسان في عدم منعه من مغادرة البلاد أو منعه من العودة إليها، وحق الهجرة وحق اللجوء.

ويبدو إعجاز القرآن الكريم واضحا جليا، في أنه نصَّ على كل تلك الحقوق الحريات، وأنشأها وقررها، من قبل أن يعرفها، او تتحدث عنها التشريعات الوضعية، وإعلانات حقوق الإنسان .. بقرون وقرون .

وعلى ذلك فلقد كان البدهي والمنطقي، أن نستعرض ما نصت عليه التشريعات الوضعية، وإعلانات حقوق الإنسان، على ضوء ما قرره وأنشأه – مسبقا– القرآن الكريم (والسنة المشرفة) من حقوق وحريات عامة، لا أن نُقارن ما ورد بالقرآن، بما أخذته منه التشريعات الوضعية من حقوق وحريات، ونسبتها إلى نفسها(٢٦٠).

ولكننا سنستمر – مضطرين – في إتباع المنهج التقليدي، الذي سار عليه آباؤنا ! ونتناول ذلك المبحث بما تتضمنه الدائرة الأولى من حقوق وحريات، في ثلاثة مطالب، نخصص المطلب الأول لحق الحياة، والثاني لحق الأمن، والثالث لحق الحركة.

المطلب الأول

حق الحياة

يشمل هذا الحق الحقوق اللصيقة بالإنسان مثل حق الإنسان في الوجود، وفي النسب، وفي احترام شخصيته، بكل ما تشمله تلك الحرية الشخصية من حقوق وحريات شتى كحرية المسكن وحرمته، وسرية مراسلاته واتصالاته، وحق الإنسان في الزواج وفي تكوين أسرته.

ورغم أن تلك الحقوق اللصيقة، تشمل أيضا الحقوق والحريات الأخرى التابعة لحق الأمن مثل ضوابط شخصية العقوبة، والأصل في الإنسان البراءة، وعدم رجعية القوانين الجزائية، وشخصية العقوبة .. إلخ وكما تشمل تلك الحقوق اللصيقة حقوقا وحريات تابعة لما نطلق عليه "حق الحركة" مثل حق الهجرة، وحق الإنسان في عدم إبعاده عن وطنه، وعدم منعه من العودة إليه

---

(260) انظر دكتور عبد الغني بسيوني – النظم السياسية – مرجع سابق – ص٣٦٨ حيث يؤكد انه كان للإسلام فضل السبق في إعلان مبدأ المساواة في الحقوق والتكاليف العامة، وفي إظهار الحقوق والحريات بصفة عامة في القرن السابع الميلادي، أي منذ أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمان، ولم تبرز الحقوق الحريات والتكاليف الفردية في الفكر الأوربي، إلا عندما ظهر المذهب الفردي الحر في القرنين ١٧، ١٨، ولم تترجم إلى نصوص دستورية إلا عن طريق الثورة الفرنسية في نهاية القرن ١٨، حيث أطلق عليها حينئذ تسميته "الحقوق المدنية" droit civils

.. الخ. إلا أننا نفضل أن نتحدث أولاً عن ما أسميناه "بحق الحياة" وما يتبعه من حقوق حريات في هذا المطلب الأول، ثم نتناول "حق الأمن"وما يتبعه من حقوق وحريات في المطلب الثاني، ثم نتناول حق الحركة وما يتبعه من حقوق وحريات في المطلب الثالث.

إن الإسلام قد أعلى من قدر الإنسان – كإنسان– ومن قيمته، فهو خلق الله، وصنع يديه – سبحانه– وكفل له كرامته – أيا كان جنسه أو دينه– فلقد كرمه الله – سبحانه– وفضله على كثير من خلقه تفضيلا "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً" (٢٦١).

وما دام أن الله سبحانه وتعالى، هو الذي "أحيا" الإنسان" قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ"(٢٦٢) فقد وهبه نعمة الحياة، وحق الحياة.

ويشمل هذا الحق حقوقا فرعية كثيرة، منها حق الإنسان في الاحتفاظ بحياته، والدفاع عنها، وحمايتها، وحقه في أن يسمى باسم معين يرضاه (فإنْ لم يرضه فله الحق في تبديله باسم آخر يرضاه) وحقه في الانتساب إلى والديه والانتساب إلى موطنه وأرضه مما يولّد لدى الإنسان حُبّ هذا الوطن والالتصاق به ، وعدم مغادرته إلا لضرورة ، وفي هذا يشبّه بعض الفقهاء الإسلاميين ، "مغادرة" الديار والأوطان ، "بقتل النفس" ، وذلك في الآية الكريمة " وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلاَّ قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتاً"(٢٦٣)

كما يشمل حق الإنسان في الحياة حقه في التجنّس بجنسية وطنه، وفي تبديل جنسيته إلى جنسية أخرى (إذا تمت الموافقة على ذلك من دولته والدولة الأخرى)

---

(261) سورة الإسراء الآية ٧٠.
(262) سورة غافر الآية ١١.
(263) سورة النساء الآية ٦٦.

ولقد نظّم الشرع الإسلامي أغلب تلك الحقوق، ونص عليها، ولم يمنع تنظيم الحديث منها مما تقتضيه سنة التطور.

فنصّ على حماية حق الحياة لدى الإنسان، وأوجب الحدود لحماية حياة الإنسان، وللقصاص من المعتدي عليها، ولحق الإنسان في الدفاع الشرعي عنها . بل لقد وصل الأمر في حماية القرآن حياة الإنسان، إلى انه اعتبر أن إحياء نفس واحدة هو إحياء للناس جميعا، وأن قتلها هو قتل للناس جميعا "مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا [٢٦٤] " وقال سبحانه "وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ "[٢٦٥] بل ولقد أوجب الشرع الكريم على الإنسان ذاته أن يحمي حياته، " وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[٢٦٦] وحرّم الانتحار. وشدّد الرسول (ﷺ) في حجة الوداع على أنه "ألا إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم حرام، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا"[٢٦٧] كما قال (ص) "كل المسلم على المسلم حرام، دمه ، وماله، وعرضه".

الجنين والطفولة:

بل لقد أسبغ الشرع الإسلامي حماية حق الحياة للجنين في رحم أمه، وأكد حقه في الحياة من قبل أن يولد! ثم كفل له حقوق الإنسان جميعا تجاه والديه وتجاه مجتمعه وتجاه الناس جميعا، سواء كان جنينا، أم وُلد طفلا . فللطفولة حقوقها الكثيرة سواء على الأم من رعاية ورضاعة وحضانة وحماية وحسن تربية " وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ "[٢٦٨].

---

(264) سورة المائدة الآية ٣٢.
(265) سورة الإسراء الآية ٣٣.
(266) سورة البقرة الآية ١٩٥.
(267) أخرجه البخاري في :٦٤ كتاب المغازي ٧٧ باب حجة الوداع .
(268) سورة البقرة الآية ٢٣٣.

أم سواء كانت للطفل حقوق على الأب من رعاية ونفقة، للطفل ولأم الطفل "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ "[٢٦٩] وثمة تفاصيل وتفاصيل لأحكام تلك الحماية ولتلك الرضاعة وللحضانة وحسن التربية وتضمنتها آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية.

بل إن "اللقيط" – الذي لا يُعرف له أب ولا أم – حقوقا على من يعثر عليه، وإلاّ أثم ، ويجب إيوائه، وعلى الدولة أن تنفق عليه[٢٧٠].

أما بالنسبة للجنين فإن الشرع الكريم – كما يقول البعض بحق– [٢٧١] قد اعتبر الجنين منذ بداية تكونه كائنا حيا ونفسا محترمة موضوع الدم، وفرض له أحكاما لحمايته وتحريم إسقاطه[٢٧٢] والإنفاق عليه، وله ذمة توجب له نوعا من الحقوق تكفل بقاءه، والاعتداد به في المجتمع من حفظه، والاتفاق عليه وعلى أمه[٢٧٣]، وحجز نصيبه في الميراث، وصحة الوصية له، والوقف عليه، وجواز الهبة له (عند بعض الفقهاء) وإلحاق نسبه بأبيه، ورعاية أمه له، وأن إيقاع الضرر على الجنين كُلاً أو بعضا – في أية مرحلة من مراحله حرام شرعا، وفاعله آثم شرعا والإثم معاقب عليه. بل لقد وصل أمر حماية الشرع للجنين، إلى حد تأجيل تنفيذ العقوبة الشرعية على الأم الحامل (حتى ولو كانت قد حملت به عن طريق الزنا) حتى تضع حملها بل وحتى تتم الأم رضاعته

(269) سورة البقرة الآية ٢٣٣ ، والغريب أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد أغفل النص على حق الرضاعة تحديداً !!.

(270) انظر في ذلك الشيخ محمد أبو زهرة – تنظيم الإسلام للمجتمع ١٩٦٥ دار الفكر العربي ص٢٨ وانظر دكتور عبد الحكيم العيلي مرجع سابق ص٣٦٢.

(271) الجنين في اللغة هو " حمل المرأة ما دام في بطنها فإن خرج حيا فهو "ولد" وإن خرج ميتا فهو "سقط" وقد يطلق عليه جنين أيضا . والجنين في اصطلاح الفقه الإسلامي لا يغاير الاصطلاح اللغوي، ويسمى جنينا منذ اللحظة التي يلتقي فيها الحيوان المنوي بالبويضة مكونين خلية تتكاثر، حتى تصبح خلقا مصورا متكاملا إلى ما قبل مولده راجع في موضوع الجنين الدكتور حسن على الشاذلي – حق الجنين في الحياة في الشريعة الإسلامية – مجلة الحقوق والشريعة (جامعة الكويت) السنة الثالثة العدد الأول مارس ١٩٧٩ ص٢١.

(272) "وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ " (سورة الأنعام الآية ١٥١ والآية ٣٣ من سورة الإسراء).

(273) وإن كن أولات حمل، فأنفقوا عليهن، حتى يضعن حملهن " الآية ٦ من سورة الطلاق.

وفطامه[٢٧٤].

حق السكن :

لقد أوجب الشرع الحكيم أن يكون للإنسان مسكن مستقل، فإن لم يستطع توفيره، وفّرته له الدولة، بل إن البعض من أئمة الفقه من يقرر وجوب ذلك على الدولة، وعلى القادرين ويحددون شروطا للمسكن اللائق بالمسلم[٢٧٥].

حرمة المسكن:

للمساكن حرمة، وهي مرتبطة بحق الإنسان في عدم إطلاع غيره على خصوصياته إلا بإذنه . إذن فحرمة المسكن تنبع من الحرية الشخصية للإنسان، ولذلك فإن حق الإنسان في عدم اقتحام غيره مسكنه أو دخوله إلا بإذنه، يعد من الحقوق اللصيقة بشخصه.

والحق أن الإسلام قد أولى هذا الأمر عناية كبيرة، بل وأفرد له أحكاما تفصيلية، تضمنتها الآيات القرآنية (والأحاديث النبوية) ولقد سبق القرآن بتلك الأحكام المنظمة لحرمة المسكن، سبق كل الشرائع الوضعية بقرون وقرون.

---

(274) روى بريدة رضي الله عنه عن الرسول (ﷺ) – في حديث الغامدية التي اعترفت بالزنا واستحقت الرجم، وكانت حاملا أن الرسول (ﷺ)، قال لها "فاذهبي حتى تلدي" قالت فلما ولدت أتته بالصبي في خرقه، قالت : هذا قد ولدته "قال اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه " رواه مسلم في صحيحه ، وانظر في الأحكام الشرعية لحقوق الجنين – دكتور حسن الشاذلي – حق الجنين في الحياة في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق ص٢٢، ٧٦.

(275) انظر ما يقرره الإمام ابن حزم من انه فرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات ولا فيئ سائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يقيهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة، وذلك محافظة على كرامة المسلم وحفاظا على خصوصياته كما يؤكد الإمام ابن تيمية انه إذا كان هناك من لا يجد مأوى في حين أن بعضا من الناس يملكون سكنا يزيد عن حاجتهم، فعلى الحاكم إسكان هؤلاء جبرا عن المالك (انظر في ذلك الدكتور عبد الحكيم العيلي الحريات العامة في الإسلام – مرجع سابق – ٣٧١،٣٧٢.

ولنتأمل تلك الآيات الكريمات، التي تحظر دخول بيوت غير بيوت الإنسان إلا بإذنه، وليس هذا وحسب، بل وبترحيب به وبالسلام عليه من صاحب المسكن. "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ"(٢٧٦).

بل ولقد أوجب القرآن الكريم – حماية للحرية الشخصية للإنسان في عدم إطلاع غيره على خصوصياته إلا بإذنه في أوقات معينة – أوجب القرآن حتى على الأطفال أن يستأذنوا قبل الدخول على أهليهم(٢٧٧) "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلاةِ الْعِشَاء ثَلاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"(٢٧٨) .

حظر التجسس:

ويرتبط بحماية خصوصيات الإنسان وحقه في حماية حريته الشخصية، كما يرتبط في الحفاظ على حرمة مسكنه، حظر التجسس والتلصص بالسمع

(276) سورة النور الآية ٢٧، ٢٨.
(277) راجع في حرمة االمسكن الدكتور/ عادل الطبطبائي - النظام الدستوري في الكويت - مرجع سابق ص ٣٧١ وراجع دكتور علي الباز بالنسبة لتطبيقات حرمة المسكن في الدستور الكويتي والدساتير الخليجية والدستور المصري - الحقوق والحريات والواجبات العامة في دساتير دول مجلس التعاون الخليجي مع المقارنة بالدستور المصري - مرجع سابق ص٣١ وما بعدها - وراجع دكتور/ محمد غزوي الحريات العامة في الإسلام مع المقارنة - رسالة دكتوراه - ١٩٧٧ ص ٣٤ وما بعدها .
(278) سورة النور الآية ٥٨.

والبصر، على خصوصياته وعلى مسكنه، وعلى اتصالاته ومراسلاته[٢٧٩] وهو ما تزخر بها الدساتير والتشريعات الوضعية الآن، ولكن القرآن والكريم (والسنة المشرفة) قد قرّرا مبدأ عدم التجسس من قرون وقرون" ولا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً"[٢٨٠] .

والأحاديث النبوية كثيرة في هذا المجال في النهي عن التجسس والتلصص بل ولقد وصل الأمر – من باب التحذير والإنذار وبيان خطورة أمر التجسس وعاقبته، إلى أن الرسول (ﷺ) قال "من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم، ففقئوا عينه فلا دية عليهم"[٢٨١].

ويروي التاريخ الإسلامي الكثير من الوقائع التي تثبت تأكيد الخلفاء الراشدين على حظر التجسس، وعلى إبطال كل ما نتج عن التجسس من كشف المخالفات، فلقد طبق أمير المؤمنين عمر بن الخطاب قاعدة "ما بني على باطل فهو باطل" – التي يتشدّق بها القانونيون الآن من قبل ذلك بقرون وقرون – ذلك حين سمع عمر (حينما كان يتفقد أحوال الرعية) حين سمع فتية يغنون ليلا، فتسوّر عليهم الحائط فوجدهم يشربون الخمر، فأراد معاقبتهم فقالوا له : ياأمير المؤمنين، لقد عصينا الله في واحدة (شُرب الخمر) ولقد عصيته أنت في ثلاث : إن الله يقول: "ولا تتجسسوا" وأنت تجسست علينا: والله يقول "وأتوا البيوت من أبوابها " وأنت تسلّقت علينا الجدار، والله يقول "لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها " وأنت لم تفعل ذلك. فعفا عمر عنهم، وأكد بذلك احترامه لحرية المسكن، ولبطلان إجراءات الضبط.

---

(279) يقول الرسول (ﷺ) من اطلع في كتاب أخيه دون امره، فإنما اطلع في النار – راجع السيوطي – الجامع الصغير مرجع سابق – ص١٦٥.

(280) سورة الحجرات الآية ١٢

(281) من حديث أبي هريرة – صحيح البخاري – طبعة الشعب – المجلد الثالث – كتاب الديات ص١٣ الجزء التاسع

الإسلام والرق:

لا يعقل أن يُوسم دين أتى بالحرية ـ من قبل أن يأتي بها أحد من العالمين – بأنه يبيح العبودية والرق! ولكن ماذا تفعل للـذين ينظـرون ولكـنهم لا يبصرون ! لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُـمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمْ الْغَافِلُونَ"(٢٨٢) "فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ"(٢٨٣)

وكان أولى بمن يكابرون – ظلماً– بأن الإسلام لم يمنع الرق والعبودية .. بأن يتذكروا أن أول أسس الإسلام تتنافى مع العبودية .. إلا ..العبوديـة لله . فكيف يعقل في دين يجعل العبودية لله وحده فحسب ... أن يسمح هذا الـدين بأن يستعبد بشر بشراً مثله ؟

لقد كان الرق يشمل العالم القديم بجميع بقاعه وحضاراته وأديانه، لم يسلم من ذلك أحد، وكان الناس مقسمين إلى أحرار وعبيد، وجميع الشرائع الأخرى من دينيه أو وضعية لم تأتِ منها واحدة للدعوة إلى إلغـاء الـرق، ولا إلـى تحسين وضع الأرقاء، واستمر الرق فيها حتى القرن ١٩الميلادي(٢٨٤) .

ثم جاء الإسلام .. الذي امتلأت آيات القرآن فيه، بالحرية، والمساواة بـين البشر وبأن الناس كلهم من آدم، وآدم من تراب، وكلهم من ذكر وأنثـى، ولا يتفاضلون إلا بالتقوى، "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَـى وَجَعَلْنَـاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"(٢٨٥).

ولقد قرر الإسلام للأرقاء حقوقا، وألاّ يكلّفـوا مـا لا يطيقـون، ويقـول الرسول(ص) "للمملوك كسوته، ولا تكلفونه ما لا يطيق" ، بل لقد ذهب إلى حد التشريع لإلغاء كلمة "عبد" و"أمة" من مصطلحات الحياة الاجتماعية، فقال عليه

(282)سورة الأعراف الآية ١٧٩.

(283) سورة الحج الآية ٤٦.

(284) راجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – نظام الحكم في الإسلام – مرجع سابق – ٨٤١- ٨٤٩.

(285) سورة الحجرات الآية ١٣.

الصلاة والسلام "لايقل أحدكم: عبدي وأمتي، وليقل فتاي وفتاتي"(٢٨٦)

فكل الناس – كما قال عمر بن الخطاب – قد ولدتهم أمهاتهم أحرارا .. فكيف يستعبدون؟ "وبلال" الصحابي الجليل – مؤذن الرسول (ﷺ) الذي كان عبدا حبشيا، (وكان عبدا اشتراه أبو بكر الصديق من سيده .. لا لشيء إلا ليعتق رقبته– ويؤكد له حريته ابتغاء وجه الله ..) بلال هذا .. كان يناديه عمر أمير المؤمنين : بلال سيدنا، وعتيق سيدنا..!!

فالإسلام لم ينشيء نظام الرق، وإنما جاء الإسلام فوجد نظام الرق عُرفا سائدا ونظاما قائما راسخ الجذور لدى العرب، بل وفي الدنيا كلها وما كان للإسلام – دين الحرية والمنطق – أن ينتزع الناس انتزاعا من أعرافهم وأنظمتهم ولا أن يتركهم على جهالتهم إلى الأبد، بل كان على الإسلام، وهذه سنته دائما – أن يجادلهم "بالحكمة والموعظة الحسنة" فلم يبح الرق ولم يمنعه في نصوص القرآن، إلا أن كل ما ورد في القرآن من آيات وفي السنة، يحض كلها على تحرير الأرقاء وعتقهم وهو ما يعد أقرب كما يقولون – إلى المنع(٢٨٧).

والشيء بالشيء يذكر ! فهل حرّم القرآن عند نزوله الخمر ؟ ولقد كانت هي الماء والهواء عند العرب . أم انه حاول أن يبعدهم عنها تدريجيا . حتى إذا استقر الأمر بعض الشيء، حرّمها عليهم.

وبالمثل – مع اختلاف الرق عن الخمر– اتبع الإسلام وسيلة مماثلة، فحضّت نصوصه على عتق الأرقاء، وتدعو إلى العتق، بل وتجعله كفارة لكثير من الذنوب . وكان ذلك السبيل إلى تحرير الأرقاء . كان ذا شقين أولهما : هو تضييق أو إغلاق الروافد التي تغذي الرق، فلا رق إلا في حرب مشروعة، وليست بين طرفين مسلمين، وليس بلازم أن يكون ما يولد للرقيق رقيقا،

---

(286) راجع د.محمد عمارة - الإسلام وحقوق الإنسان - مرجع سابق - ص٢١.

(287) راجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي – أزمة الفكر السياسي الإسلامي ١٩٧٠- ص١٦٦ المكتب المصري الحديث.

وثانيهما: هو توسيع منافذ العتق، فلقد جعل الإسلام عتق الرقبة كفارة : للحلف في اليمين، وكفارة في الظهار، وكفارة للقتل الخطأ، وكفارة للإفطار العمد في نهار رمضان، وكفارة لضرب العبد او لطمه، وحضّ على تحرير العبيد قُربة وطاعة لله، وعن طريق المكاتبة، بل فرض على بيت مال المسلمين شراء الأرقاء وتحريرهم، إضافة إلى حسن معاملتهم قبل تحريرهم(٢٨٨)، وهكذا ؟؟ ظل الإسلام دين الحرية، ومحرر العبيد .. وهل ثمة محرر للعبيد غير القرآن، ولو ادعى البعض - بهتانا وظلما - غير ذلك ؟ لقد سبق القرآن إلى تحرير العبيد من الرق والعبودية، قبل التشريع العالمي بقرون وقرون طويلة .. وهذا إعجاز قرآني- بحق- في ذلك المجال(٢٨٩).

ويكفي أن نورد بعضا من الآيات الكريمات التي امتلأ بها القرآن الكريم، والتي تحث على عتق الرقاب، وتجعل ذلك كفارة لذنوب كثيرة مثل:

- " وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ"(٢٩٠)

- " إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"(٢٩١)

---

(288) راجع بالنسبة لموضوع الرق دكتور فاروق النبهان – نظام الحكم في الإسلام مرجع سابق، دُكتور عبد الحكيم العيلي – الحريات العامة – مرجع سابق ص٣٣٣ وما بعدها – دكتور محمد غزوي الحريات العامة في الإسلام – مرجع سابق ص٣٧ وما بعدها

(289) في سبتمبر ١٩٥٦ اقر مؤتمر المفوضين الذي دعا المجلس الاقتصادي والاجتماعي الأمم المتحدة – إلى انعقاده في جنيف، أقر الاتفاقية الخاصة بالرق، وتجارة الرقيق والنظم والعادات المشابهة للرق .. وقد بدأ نفاذ الاتفاقية في ٣٠ ابريل ١٩٥٧ وبلغ عدد الدول المصدقة عليها حتى أول مارس سنة ١٩٦٥، ٦١ دولة . وتحرم الاتفاقية بعض النظم المشابهة للرق كالاسترقاق وفاء لدين، وشراء الزوجات إلى غير ذلك من الموضوعات المماثلة وكذا توقيع العقوبات على كل من يخرج على هذا الالتزام، انظر في ذلك الدكتور محمد عبد العزيز أبو سخيلة – حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية وقواعد القانون الدولي – ١٩٨٥،ص٢٧١

(290) سورة النور الآية ٣٣.

(291) سورة التوبة الآية ٦٠.

- "فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ"(٢٩٢)
- "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ"(٢٩٣)
- " وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ"(٢٩٤)
- " وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ"(٢٩٥)

المطلب الثاني

حق الأمن

تتعدد الآيات الكريمات في القرآن الكريم، التي تشير إلى الأمن، وإلى أمان الإنسان(٢٩٦) الذي هو أمان للمجتمع، وما اشد عذوبة تلك الآيات وأمانها!! حتى لكأنك تشعر بالأمان – حقا – في داخل نفسك، كلما قرأتها أو سمعتها أو تأملت في معانيها وكلماتها ! والأمن هو إحساس نفسي، هو أمان النفس من الخوف في الدنيا .. " فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ "(٢٩٧) .

والأمن هو أمان من عذاب الله يوم القيامة " أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِناً يَوْمَ الْقِيَامَةِ "(٢٩٨)، وهو أمان نفسي بكل معانيه وأسبابه " وَمَنْ دَخَلَهُ

---

(292) سورة النساء الآية ٩٢.
(293) سورة المائدة الآية ٨٩.
(294) سورة المجادلة الآية ٣.
(295) سورة البلد الآيات ١٢ ـ ١٣.
(296) ومن تلك الآيات الكريمات التي احتوت على لفظ الأمن باشتقاقاته المختلفة نجد منها على سبيل المثال لا الحصر: " وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ"سورة قريش" الآية ٤، " أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ" سورة الانعام الآية ٨٢، " ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ آمِنِينَ"سورة الحجر الآية ٤٦، " وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً" سورة آل عمران الآية ٩٧.
(297) سورة قريش الآية ٤.
(298) سورة فصلت الآية ٤٠.

كَانَ آمِناً "[٢٩٩] " ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ آمِنِينَ "[٣٠٠] "أولئك لهم الأمن" ومن عَجَبٍ أن ذينك اللفظين مرتبطان ببعضهما كل الارتباط، وهما "الأمن " و"الإيمان" مبنى ومعنى! وعلى ذلك، فمن آمن (بالله وبشرعه) أمن (على نفسه)، " وأُمِنَ (بضم الهمزة)" على غيره (وعلى مجتمعه) "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ"[٣٠١].كما نجد ألفاظ الأمن ومعانيه في الأحاديث النبوية الشريفة .

إن الإسلام يكفل للإنسان أن يكون آمنا على نفسه وماله وعرضه من أي مساس بها، ومحميا من أي اعتداء، وكفل له القصاص العادل من كل ذلك وحدد العقوبات وحرم الاعتداء على النفس البشرية بأية صورة من الصور , وسبق أن بينّا الآيات الكريمات التي تكفل حق الحياة في المطلب السابق " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى"[٣٠٢] " وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "[٣٠٣]، ولقد حرص الإسلام على أن يحفظ للناس أموراً خمسة وأن يمنع الاعتداء عليها بتقرير العقاب الذي ينزل بمن يقع منه هذا الاعتداء، وهذه الأمور هي : حفظ الدين، وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل، وحفظ المال"[٣٠٤].

ولكن كيف يشعر الإنسان بالأمن، والأمان النفسي؟ الغريب والعجيب ـ معا ـ أن الفقه الدستوري حين يتحدث عن حق الأمن، وعن ضماناته، فإنه يحصر حق الأمن، في :أمن الفرد من طغيان النصوص التشريعية عليه فيما يتعلق بالجانب الجزائي المتمثل في التجريم والعقاب! فيتحدث – أي الفقه الدستوري

(299) سورة آل عمران الآية ٩٧.
(300) سورة الحجر الآية ٤٦.
(301) سورة الأنعام الآية ٨١.
(302) سورة البقرة الآية ١٧٨.
(303) سورة البقرة الآية ١٧٩.
(304) انظر دكتور عثمان عبد الملك الصالح – حق الأمن الفردي في الإسلام مقارنة بالقانون الوضعي – مجلة الحقوق سبتمبر ١٩٨٢ - السنة السابعة العدد الثالث ـ ص٣٦ جامعة الكويت، وانظر الشيخ/ محمد أبو زهرة – الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي – مرجع سابق ص٣٨

– عن عدة ضمانات لهذا الفرد من وقوع هذا الظلم عليه وتتمثل هذه الضمانات، في عدة نصوص دستورية (أي توضع في الدساتير) لكي تكون ضوابط تمنع السلطة التشريعية (هي الممثلة للشعب) من الاعتداء على أمن الناس وأمانهم! بواسطة حقها في التجريم أي ما تقرره من نصوص تحكم وتُنظّم السياسة الجنائية والعقابية، أو ما يسمى بالتجريم والعقاب.

وتتجسد هذه المبادئ أو الضوابط والضمانات(٣٠٥) في مبدأ شرعية التحريم والعقابات (لاجريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون)، ومبدأ عدم رجعية القوانين الجنائية، ومبدأ شخصية العقوبة، وأن المتهم برئ حتى تثبت إدانته ومبدأ عدم تقييد حرية الإنسان إلا بقانون بحيث لا يجوز القبض على الإنسان أو حبسه أو تفتيشه أو تقييد حريته .. إلا وفق أحكام القانون ومبدأ المحاكمة العادلة وحق الدفاع.

والمتأمل في نصوص القرآن الكريم (والسنة المشرفة) يجد أن الإسلام قد وفّر للإنسان حق الأمن والأمان، بل ولقد نصّ تفصيلا على تلك الضوابط التي توفر حق الأمن من الخوف ومن التجريم ومن العقاب إلا بحق، بل وتحمي الفرد حتى من "مجرد الاتهام" أي مجرد اتهامه بالباطل أو أخذه بمجرد الشبهة (٣٠٦).

والأصل في الأشياء الإباحة في الإسلام، ما دام لم يرد نص بالتحريم، "وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا

(305) راجع في عرض هذه المبادئ الدكتور عادل الطبطباني – النظام الدستوري في الكويت – مرجع سابق – ص٣٦٧ وراجع دكتور على الباز في عرضه تلك الضمانات وتطبيقاتها في الدساتير المختلفة ص٢٣ وما بعدها الحقوق والحريات العامة والواجبات العامة – مرجع سابق – ص٣٢، وراجع في عرض وتفصيل حق الأمن وضماناته في الإسلام، الدكتور محمد الغزوي – الحريات العامة – مرجع سابق ص١٩ وما بعدها . الشيخ محمد ابو زهرة – الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي – طبعة دار الفكر ص١٨٤ وما بعدها – دكتور عبد الحكيم العيلي – الحريات العامة – مرجع سابق – ص٣٦٣ وما بعدها

(306) سنعود للحديث عن تلك الضوابط تفصيلا ، وذلك عند حديثنا عن الاعجاز القرآني في مجال القانون الجنائي ، في الباب الرابع من هذه الدراسة .

مُهْلِكِي الْقُرَى إِلاَّ وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ"(٣٠٧) فالعقوبات في الحدود لا تثبت إلا بنص" ولا يؤخذ فيها بالرأي والقياس وفي هذا الأمان كله، أما التعازير فتكون في المعاصي التي ليس فيها حد مقرر ولا كفّارة، وذلك لاختلاف الزمان والمكان والبيئة(٣٠٨)، فلا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، " كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ"(٣٠٩) " وَلأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ "(٣١٠) " وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً "(٣١١) فلا تجريم ولا عقاب إلا بنص يحمله هذا الرسول من الله.

ولا رجعية لتلك النصوص الجزائية، ولا رجعية للجرائم والعقوبات، فلا تسري على ما وقع قبل أن يقررها الله ويبعث بها رسولا، ويعلمها الناس مُبشّرا بها ومنذرا بها، حتى لا يكون للناس حجة بعد ذلك " رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً "(٣١٢) وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ "(٣١٣) " وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ"(٣١٤)

والعقوبة شخصية، فلا أحد يتحمل وزر أحد، " وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى"(٣١٥) حيث انه " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْماً لا يَجْزِي وَالِدٌ

---

(307) سورة القصص الآية ٥٩.

(308) انظر في ذلك دكتور عبد الحكيم العيلي – الحريات العامة- مرجع سابق ص٣٦٥ وما بعدها وانظر الشيخ محمد أبو زهرة الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامية مرجع سابق ص١٠٦، وص٣٠٩وما بعدها وراجع اثر قاعدة لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص في جرائم الحدود والقصاص والدية وفي جرائم التعزير – الدكتور عثمان عبد الملك الصالح حق الأمن الفردي في الإسلام – مرجع سابق – ص٤٤ وما بعدها.

(309) سورة آل عمران الآية ٩٣.

(310) سورة آل عمران الآية ٥٠.

(311) سورة الإسراء آية ١٥.

(312) سورة النساء الآية ١٦٥.

(313) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

(314) سورة النساء الآية ٢٣.

(315) سورة الإسراء الآية ١٥.

عَنْ وَلَدِهِ وَلا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئاً إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلا تَغُرَّنَّكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ"[٣١٦] " مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا "[٣١٧] " مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ "[٣١٨].

ولن يتحمل أحد عن أحد شيئا – سواء في الدنيا أو في الآخرة – "إعملي يافاطمة، فلن أغني عنك من الله شيئاً" ، هكذا خاطب الرسول (ﷺ) ابنته وأحب الناس إليه فاطمة الزهراء، وهكذا أفحم الرسول من جاء يشفع في امرأة – ذات حسب ونسب – سرقت، وأراد الرسول إقامة الحد عليها، فأفحمه الرسول (ﷺ) بقوله له" أتشفع في حد من حدود الله، والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها، إنما أهلك من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد"!

والأصل في الإنسان – في الإسلام – البراءة، فلا يؤخذ بالشبهات، بل – كما يقول الرسول (ﷺ) "ادرءوا الحدود بالشبهات وأقيلوا الكرام عثراتهم إلا في حدّ من حدود الله تعالى"، ويقول (ﷺ) ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلّوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة[٣١٩].

وعلى ذلك، فالمتهم برئ حتى تثبت إدانته، والشك يفسر لمصلحة المتهم فالقاعدة الفقهية الإسلامية أن "الأصل براءة الذمة[٣٢٠].

بل لا يجوز توجيه الاتهامات جزافا للناس ، او الظن بهم ظن السوء " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ"[٣٢١] ، ولا يحل اخذ

---

(316) سورة لقمان الآية ٣٣.
(317) سورة فصلت الآية ٤٦.
(318) سورة النساء الآية ١٢٣.
(319) راجع جلال الدين السيوطي- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير- طبعة ١٩٦٧ ص١٣، ١٤، وسنزيد هذا الأمر تفصيلاً في الباب الرابع من هذه الدراسة.
(320) راجع د. عبد الغني بسيوني - النظم السياسية - مرجع سابق- ص٤٢٩.
(321) سورة الحجرات الآية ١٢.

الناس بالتهم كما يقول ابو يوسف[٣٢٢]

فلا يجوز في الإسلام – إذن- القبض والتفتيش والاستيقاف وكافة الإجراءات الجزائية، لمجرد الشبهة[٣٢٣] وإذا لم تثبت عليه جريمة معينه وفي هذا يقول ابن القيم الجوزية "وكان من تمام حكمة الله ورحمته، انه لم يأخذ الجناة بغير حجة كما لم يعذبهم في الآخرة إلا بعد إقامة الحجة عليهم، وجعل الحجة التي يأخذهم بها إمّا منهم، وهي الإقرار أو ما يقوم مقامه من إقرار الحال، وإما أن تكون الحجة من خارج عنهم، وهي البيّنة، واشترط فيها العدالة وعدم التهمة[٣٢٤].

كما أن للمتهم حق التحقيق العادل، وحق المحاكمة العادلة، وحق الدفاع عنه بنفسه أو بواسطة غيره، والآيات كثيرات عن ذلك "وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ"[٣٢٥] فلا تعذيب ولا إجبار على الاعتراف الناتج عن التعذيب فما ينتج عنه من اعتراف فهو باطل "إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ"[٣٢٦]

وقد نهى الرسول الكريم عن التعذيب بقوله "إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا"[٣٢٧] .

والأحاديث النبوية كثيرة في العدل بين المتقاضين وإجراءات ذلك منها قوله (ﷺ) لعلي ابن أبي طالب حينما ولاّه قضاء اليمن (فإذا جلس بين يديك

(322) انظر أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم - كتاب الخراج- الطبعة الثالثة ١٣٨٢هـ.

(323) انظر الإمام الغزالي - إحياء علوم الدين - الطبعة الأولى (لجنة نشر الثقافة) مجلد ٢ ج٥ ص٣٤ حيث يورد انه لا يجوز لإنسان أن يتحسس ملابس شخص آخر ليعرف ما تخفيه دون مقتضى ودون إذن.

(324) راجع ابن القيم الجوزية – أعلام- الموقعين عن رب العالمين – طبعة ١٩٦٩، وراجع دكتور محمد الغزوي – الحريات العامة – مرجع سابق ص٢٤.

(325) سورة النساء الآية ٥٨.

(326) سورة النحل الآية ١٠٦.

(327) راجع د. فؤاد محمد النادي – مبدأ المشروعية في الفقه الإسلامي – الطبعة الأولى ١٩٧٣ ص١١ وانظر في ضمانات المتهم في المحاكمة – دكتور عثمان عبد الملك الصالح – حق الأمن الفردي في الإسلام – مرجع سابق ص٧٥ وما بعدها – انظر د. صلاح الدين الناهي – حقوق الإنسان والضمانات القضائية في الإسلام – مجلة الحقوق – جامعة الكويت السنة السابعة العدد الثالث – سبتمبر ١٩٨٢ ص١٢٢ وما بعدها.

الخصمان فلا تقضي حتى تسمع كلام الآخر كما سمعت كلام الأول.. كما أن عمر بن الخطاب قد فصّل ضمانات الخصوم وعدل القاضي إزاءهما في كل شيء ، في رسالة عمر إلى القاضي أبي موسى الأشعري "آس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك(٣٢٨).

إن الإسلام قد كفل تحقيقاً لأمن الفرد وكفالة لحقه في الأمن- كفل للفرد القضاء العادل كما أسلفنا – وشدّد القرآن في كثير من آياته على العدل والعدالة، بل وقرر أن القاضي بشر، قد يخطئ وقد يصيب، فقرر القرآن الكريم مبدأ عودة القاضي عن حكمه إلى ما اتضح انه الصواب: (وهذا ما وصلت إليه التنظيمات القضائية الوضعية بعدة قرون وقرون).

ودليلنا على ذلك الآيات الكريمات التي تحدثت عن الحكم الذي أصدره النبي "داود" عليه السلام في قضية الرجل الذي اشتكى أخاه الذي نازعه في زوجته الواحدة ، رغم إن هذا الأخ لدية ٩٩ زوجة أخرى، وحكم داود في هذه القضية، غير أن الله سبحانه وتعالى قد ألهمه الحكم الصائب " وهل أتاك نبؤا الخصم إذ تسوروا المحراب إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ ، إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ، قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ(٣٢٩).

وانظر في رجوع القاضي عن قضائه إلى ما يرى أنه الحق والعدل وانظر

---

(328) راجع نص كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري الوثائق الملحقة بكتاب الدكتور محمد عمارة – الإسلام وحقوق الإنسان – مرجع سابق ص١٧٢ وراجع في حقوق الدفاع ودور المحاماة في الإسلام – دكتور إحسان الكيالي – السلامة الشخصية وحقوق الدفاع ودور المحاماة في الإسلام مجلة الحقوق – جامعة الكويت – السنة السابعة – العدد الثالث سبتمبر ١٩٨٣ ص١٧٥ وما بعدها

(329) سورة ص الآيات ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤.

إلى العبارة الحكيمة لعمر بن الخطاب في كتابه إلى أبي موسى الأشعري "ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه نفسك وهديت لرشدك، أن ترجع إلى الحق، فإن الحق لا يبطله شيء واعلم أن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل".

وأخيرا وليس آخرا، فإنه لمن الضمانات الكبيرة لحق الأمن للفرد في الإسلام، القاعدة التي تقرر أن لله السرائر ولنا الظواهر " فلا يجوز أخذ الناس بالشبهات، وبالظن السيئ كما قررنا سلفا.

ولا يجوز التفتيش في صدورهم وفي ضمائرهم . كما حدث في محاكم التفتيش في أوروبا[٣٣٠]، والتاريخ الإسلامي في عهد الرسول (ﷺ) وعهد الخلفاء الراشدين شاهد بوقائعه المتعددة والمشرفة على ذلك.

من ذلك ما يقرره الرسول الكريم(ﷺ) من عدم البحث في الصدور والنفوس عما تحتويه "من رأيتموه يرتاد المساجد فاشهدوا له بالإسلام" كما أنه لمّا يثبت ذلك تلك الواقعة التي حدثت أثناء إحدى الغزوات، حينما همّ أحد الصحابة – أثناء القتال – بقتل احد المشركين وعندما رفع الصحابي سيفه ليقتل، رفع المشرك صوته بالنطق بالشهادتين، ولكن الصحابي لم يأبه لذلك وأجهز عليه، ولما علم الرسول الكريم (ﷺ) بذلك غضب ولام الصحابي قائلا له (ما معناه) : أقتلت أخاك المسلم؟ فرد الصحابي : إنه ليس بمسلم يا رسول الله، فقال: الرسول ألم ينطق بالشهادتين، فقال الصحابي : لقد نطق بها نفاقا ليتقّ القتل.

(330) راجع ما صنعه البابا انوسنت الثالث (١١٦٠-١٢١٦) وكان قمة في الاستبداد والظلم، وكان هو صاحب ومدير ومنظم مؤسسات التعذيب المجنون المعروفة باسم "محاكم التفتيش" "والأصل اللاتيني لكلمة "التفتيش" تعني "البحث في الداخل ومؤداه عدم الانتظار إلى ان ترتكب المخالفات، ثم " التحقق" من صحة ارتكابها وصحة إسنادها إلى فاعل معين، لا بالمبادرة بالتفتيش في ضمائر الناس وخفايا أفكارهم لاكتشاف " التفيش عنى ما يضمرون من نوايا وما يخفون من أفكار ومعاقبتهم عليها كما لو كانت الجريمة قد وقعت فعلاً وكانت واحدة وهي "الهرطقة" وعقوبة واحدة هي "الموت حرقا" بعد ان تكون الجريمة قد ثبتت عن طريق أبشع ما عرفه التاريخ من وسائل التعذيب المجنون، راجع ما تقدم نقلا عن الدكتور عصمت سيف الدولة – الاستبداد الديموقراطي – مرجع سابق – ص٣٨، ٣٩، ٤٠.

فقال له الرسول (ﷺ) : أشققت عليه صدره لتعرف إن كان نطق بهما صدقا أم نفاقا.

المطلب الثالث
حق الحركة

من طبيعة الإنسان الحركة والتنقل، وهذا ما نلاحظه في الطفل ورغبته في حرية الحركة وعدم الثبات، ومحاولة التنقل حتى من قبل استطاعته المشي على قدميه! والإسلام دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، ولذلك تعددت فيه النصوص القرآنية التي تدعو للسعي في الأرض " هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"(٣٣١) "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"(٣٣٢) بل إن المسلم مثاب على سعيه (في الخير) سواء للرزق أو للعبادة أو للعلم أو لقضاء حوائج الناس أو لأي وجه من وجوه الخير.

وعلى ذلك فللإنسان "حق الحركة" بل وله حرية الحركة " قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"(٣٣٣) .

ولا يجيز الإسلام تقييد حرية حركة الإنسان أو تنقله إلا لمسوغ شرعي.

(331) سورة الملك الآية ١٥.
(332) سورة الجمعة الآية ١٠.
(333) سورة العنكبوت الآية ٢٠.

وهكذا نجد أن أمير المؤمنين عمر، قد قيد حرية حركة كبار الصحابة، لمغادرة المدينة المنورة، إلا بإذنه، وذلك لمسوغ شرعي يقتضية الصالح العام أو الضرورة، وهي حاجته الدائمة إلى استشارتهم في الأمور كلها، فهم صحابة رسول الله (ﷺ)، وهم أهل الشورى .

وإذا كنا قد ذكرنا سلفا أن للإنسان في الإسلام حق الحركة، فإن هذا الحق، يكاد أن يصل إلى درجه "الواجب"، فهو حق للإنسان، وهو واجب عليه في ذات الوقت، إضافة إلى أنه حرية لا يملك أحد أن يقيدها إلا بمسوغ شرعي.

وعلى ذلك فمن يُظلم في أرض معينه، له "حق" أن ينتقل منها إلى غيرها، بل وعليه "واجب" أن يغادرها إلى أرض أخرى، فالأرض كلها أرض الله " إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً * إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً "(٣٣٤).

وهكذا أصبح الحق واجباً، وصار كل من حق التنقل، وواجب التنقل، هو حق وواجب "الهجرة" بل وحرية الهجرة. وهكذا تحدث القرآن منذ قرون عن حق "الهجرة"، التي عرفته الشرائع الوضعية حديثا.

لقد استخدم القرآن لفظ "الهجرة" بذاته دون أي لفظ آخر، في آيات كثيرة " وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً"(٣٣٥) " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أُوْلَـئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللّهِ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"(٣٣٦).

بل لقد طبّق الرسول (ﷺ) ذلك المبدأ عمليا بهجرته (ﷺ) وصاحبه أبي بكر

---

(334) سورة النساء الآيات ٩٧، ٩٨.
(335) سورة النساء الآية ١٠٠.
(336) سورة البقرة الآية ٢١٨.

رضي لله عنه، من مكة إلى المدينة، نتيجة ظلم قريش، وفي سبيل نشر دعوته للدين الجديد. كما هاجر بعض أصحابه (من الأنصار) من مكة إلى المدينـــة . ولقد كانت قريش تحرم من اعتنق الإسلام أن يهاجر، أو تسمح له شريطة أن يتخلى عن ماله.

بل لقد حضّ الرسول (ﷺ) بعض أصحابه على الهجرة إلى بـــلاد الحبـــشة، لأن فيها ملكا لا يُظلم عنده أحد.

وإذا كانت الدساتير الحديثة تنص على حق التنقل وحريته، ولكنها تقيد تلك الحرية لأسباب معينه، كالمنع من التنقل والتجول في أوقات معينـــه لأســـباب طارئة، أو المنع من السفر لأسباب معينة، فإن الإسلام قد عرف ذلك مـــسبقا، والنبي (ﷺ) قد قرر أنه "إذا ظهر الطاعون في بلد وأنتم فيه فلا تخرجوا منه، وإذا سمعتم به وأنتم خارجه لا تدخلوه" وهكذا كانت الـــضرورة ســـبباً لحظـــر التجول والتنقل .

وإذا كانت الدساتير الحديثة تنص على حظر منع عودة الإنسان إلى أرضه، فإن الإسلام قد قرر ذلك، وهذا ما أكده الرسول (ﷺ) وهو يغادر مكة "والله انك لأَحبُّ أرض الله إلى الله، وأحبُّ أرض الله إلى نفـــسي، والله لـــولا أن أهلـــك أخرجوني منك ما خرجت".

إذن فقد كان يخرج منها – من مكة – لأن أهلها قد أخرجوه منهـــا ظلمـــا وعسفا، فالإنسان – كما قدمنا – يحبُّ الالتصاق بوطنه، والبقاء بـــه، وعـــدم إجباره على مغادرته " وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُـــوا مِـــنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلاَّ قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْراً لَهُـــمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتاً"(٣٣٧)، وكذلك الآية الكريمة " أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُـــوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَـــوَامِعُ وَبِيَـــعٌ وَصَـــلَوَاتٌ

(337) سورة النساء الآية ٦٦.

وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ" (٣٣٨) " وهكذا يأذن الله لهؤلاء الذين ظلموا (بإخراجهم من ديارهم ، بغير حق) أن يقاتلوا، ونتساءل هنا : أليس هذا هو ما تنص عليه الدساتير الحديثة من عدم إبعاد المواطن عن وطنه؟ ونتساءل كذلك ألم يسبق القرآن إذن ، تلك الدساتير الوضعية ، بقرون وقرون، حين قرر مبدأ عدم جواز إبعاد المواطن عن وطنه.

وعندما توجه الرسول إلى المدينة، وجد من أهلها اليهود وأهل الكتاب، فتركهم فيها، ولم يسمح بأن يقوم أحد بإخراجهم منها، رغم إتباعهم لأديان أخرى غير الإسلام ، والأمر كذلك بالنسبة لعدم الإبعاد عن الأرض .

إلا أن لكل قاعدة استثناء(٣٣٩)، فإذا فُهم "النفي" من الأرض على أنه الإبعاد أو العزل في مكان معين، فإنه استثناء، بل هو عقوبة وجزاء على ارتكاب جرم معين، وذلك في الآية الكريمة " إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنْ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"(٣٤٠).

وإذا كانت التشريعات الوضعية الآن – في سبيل تيسير حق الحركة وحريته للإنسان ، سواء كان من مواطنيها أو من غيرهم – تقرر حق طلب اللجوء السياسي وتنظّمه، فإن القرآن الكريم قد كفل هذا الحق ونظمه – حتى بالنسبة لغير المسلمين – ولعل الآية الكريمة، التي تقرر حق المشركين الذين استجاروا بالرسول (ﷺ)، في تلك الاستجارة، والتي تقرر أيضا الأمر الإلهي

---

(338) سورة الحج الآيات ٣٩، ٤٠.

(339) يروي التاريخ أن عمر بن الخطاب قد أبعد "نصر بن حجاج" عن المدينة خشية أن تفتتن نساؤها بجماله، وكان ذلك لتحقيق المصلحة العامة، وليس على سبيل العقاب – راجع في ذلك جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي – تاريخ عمر بن الخطاب أول حاكم ديموقراطي في الإسلام – طبعة المكتبة التجارية ص٨٤ وما بعدها وانظر دكتور محمد غزوي – الحريات العامة – مرجع سابق ص٣٤.

(340) سورة المائدة الآية ٣٣.

بإجارتهم – لخير شاهد على ذلك، وهي الآية التي تنص على " وَإِنْ أَحَدٌ مِـنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ [٣٤١].

(341) سورة التوبة الآية ٦.

المبحث الثاني
الدائرة الثانية
حق المساواة

الإسلام هو دين "الحرية"، وهو – بحق وصدق ويقين– "دين المساواة"، لأنه دين الفطرة، التي فطر الله الناس عليها، فلابد أن يكون دين المساواة بين البشر، فلقد خلقهم الله من نفس واحد "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا"(٣٤٢)، وخلقهم من ذرية أب واحد هو آدم عليه السلام، ولقد خلقهم كلهم من تراب، وجعل لهم – كلهم– السمع والبصر والفؤاد، وهو أحياهم لأجل محدد، ثم إليه يرجعون، فيقفون بين يديه – سبحانه – ليحاسبهم .

فكيف لا يتساوون ؟ بعد كل ذلك ؟ وكيف يتفاضل بعضهم على بعض؟! لا تفاضل إلا بالتقوى، وهذا هو التفاضل الحقيقي " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"(٣٤٣) وهذا التفاضل بالتقوى، هو عاقبة المتقين في الآخرة. ولأن الله قد خلقهم جميعا، فهم متساوون جميعا في الكرامة الإنسانية وفي تفضيلهم على الكثير من خلقه " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً"(٣٤٤).

والمساواة لا تتجزأ . وهذا أمر منطقي وبدهي، فمادام الخلق جميعا من

(342) سورة النساء الآية ١.
(343) سورة الحجرات الآية ١٣.
(344) سورة الإسراء الآية ٧٠.

نفس واحده، ومن تراب، ويعودون إلى التراب ذاته . فإنهم متساوون أمام مظاهر الحياة المختلفة ومعطياتها، فهم متساوون أمام الهواء، والماء، والحياة، والموت وإذا كانوا متساوين أمام تلك الجوهريات، فكيف لا يكونون متساوين – في الإسلام – أمام الحقوق والحريات العامة والقانون والقضاء والوظائف العامة، وأمام المرافق العامة، والواجبات والتكاليف العامة، (وهذه هي مظاهر المساواة التي يعددها الفقه الدستوري)

لقد أكّدَ القرآن الكريم (والسنة المشرفة) كل ذلك، قبل أن يتحدث إعلان الحقوق الفرنسي سنة ١٧٨٩ والأنظمة السياسية الحديثة، والتشريعات الوضعية، عن المساواة بقرون وقرون!!

لقد كانت البشرية تعيش في ظلم وظلام وجهل وجهالة، وتفرقة بغيضة للناس إلى أحرار وعبيد، ولم يشذ عن ذلك مجتمع من المجتمعات القديمة، ولا حضارة من الحضارات القديمة، بل ولا تشريع من التشريعات القديمة وما بعدها، حتى ظهور ما يسمى بإعلانات الحقوق . وكان الإسلام – وحده – هو الشريعة الوحيدة، والنظام الإلهي العادل، الذي بشّر وأقر وأكد المساواة بين البشر، سواء في القرآن الكريم، أو في سنة الرسول (ﷺ) الموضحة والمبينة والمكملة لآيات الله البينات.

فلم يسمع أحد في العالمين من قبل، تلك العبارات الخالدات التي قالها – وطبقها – الرسول (ﷺ) "الناس سواسية كأسنان المشط" وقال " أنتم بنو آدم وآدم من تراب[٣٤٥]، وفي خطبة الوداع ينادي الرسول (ﷺ) : يا أيها الناس ! إنّ ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ألا هل بلغت قالوا نعم . قال : ليبلغ الشاهد

(345) رواه أبو داود والترمذي.

الغائب"[٣٤٦].

ثم كانت التطبيقات الحقيقية والصادقة لمبدأ المساواة، في عهد الرسول (ﷺ) وفي عهد الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) شاهداً ودليلاً، على عظمة هذا الدين وعدله. وكيف لا وهو دين الله العادل، الذي اشتق من "العدل" اسماً له ـ سبحانه ـ، فتشرّف العدل بذلك.

وهذه المساواة الإسلامية، مساواة قانونية (حسب المصطلح القانوني) وليست فعلية، وليست حسابية، لأن الناس مختلفون في القدرات والمواهب والأرزاق، الناس متساوون – طبقا لمبدأ المساواة – ولكنهم في الظروف المتباينة التي يخضع كل منهم لها، غير متساوين، ولو كان الأمر غير ذلك، لاختل ميزان المساواة!

وكما أن التفاضل بين الناس يكون بالتقوى، فإنه– في الإسلام– يكون بالسعي إلى اكتساب درجات عالية من المعارف والعلم والجهاد .. إلخ. ولذلك فإن الآية الكريمة تنص على أنه "هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون "[٣٤٧] . "يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ"[٣٤٨].

المساواة بين الرجل والمرأة:

ولقد يتقول أحد على الإسلام، بإدعاء عدم المساواة بين الرجل وبين المرأة، ولو أحسن هذا القائل قراءة الآيات الكريمات، التي تقرن بين الذكر والأنثى، وبين المؤمنين والمؤمنات، والقانتين والقانتات،والصائمين والصائمات .. الخ . لخجل مما يتقوله على الإسلام!! ولألجمته مثل تلك الآية الكريمة من سورة آل عمران " فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ

(346) رواه الإمام احمد في المسند بسند صحيح.
(347) سورة الزمر الآية ٩ .
(348) سورة المجادلة الآية ١١.

وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَاباً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ(٣٤٩).

فالمرأة إنسان مُكلّف مثل الرجل ، إلا ما استثنى . وكما يقول علماء المسلمين، فان كان خطابات الشارع تشملها ، إلا ما دلّ دليل معين على أنه خاص بالرجال، فإذا قال الله تعالى "يا أيها الناس " أو يا أيها الذين آمنوا" "فالمرأة داخلة فيه بلا نزاع(٣٥٠).

ولا أستطيع أن أفهم أو أن أتفهم – بحق– لماذا لم يُشر مثل هذا المتقول على الإسلام، إلى تفضيل القرآن للذين أوتوا العلم "درجات" وإلى تفضيل القرآن " فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً"(٣٥١)، وتناسي سبب التفاضل ورفع الدرجة والدرجات في هاتين الآيتين، وركز كل اهتمامه على الآية الكريمة "للرجال عليهن درجة"(٣٥٢) ، ونسى أو تناسى صدر الآية " وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ". كما تناسى أن تلك الآية تتحدث عن الطلاق والمطلقات ؟ ونسى سبب التفضيل وسبب قوامة الرجال على النساء " الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ"(٣٥٣) لقد تناسى السبب ، لأن الرجل هو المكلف بالإنفاق على المرأة، إنفاق الرجال لأموالهم على النساء، وسعيهم وكدهم لاكتساب هذه الأموال وتكفلهم بإنفاقها على النساء وتربية الأولاد، والمسئولية عن الأسرة وكذلك لما يفضل به الرجل المرأة بالقوة البدنية وما يترتب على ذلك من رعاية للأسرة والدفاع عنها.

---

(349) سورة آل عمران الآية ١٩٥.

(350) ولقد روى أن أم سلمه رضي الله عنها ، لما سمعت النبي (ص) يقول "يا أيها الناس" كانت مشغولة ببعض أمرها، هرعت لتلبية النداء، حتى استغرب بعضهم سرعة إجابتها فقالت : أنا من الناس – انظر في ذلك دكتور يوسف القرضاوي – فقه الدولة في الإسلام – مرجع سابق – ص١٦١.

(351) سورة النساء الآية ٩٥.

(352) سورة البقرة الآية ٢٢٨.

(353) سورة النساء الآية ٣٤.

كما نسى مثل هذا المتقولّ على الإسلام ــ بالقول أن للرجال على النساء درجة ــ أن تلك الدرجة تكون في شئون الأسرة ، ولكن الرجل لا يتميز على المرأة في شئون المرأة الخاصة ، وهي حُرّة كل الحرية في شئونها ، ولا يملك الزوج على زوجته، أو الأب على ابنته ، أية سلطة في إدارتها لشئونها الخاصة ، وفي ذمتها المالية المستقلة ، وتملكها لحقوقها، والتصرف فيها[٣٥٤].

حقّا لقد ساوى القرآن بين الرجل والمرأة، وحرّر المرأة من تلك القيود والأغلال التي كانت تكبلها بها الحضارات والمجتمعات القديمة، وردّ إليها كرامتها وآدميتها وحقوقها وحرياتها، وأهليتها الكاملة.

ولا يجهلنّ أحد على الإسلام كذلك، بادعاء نظام الرق" وبإلصاق تُهم الاستعباد والعبيد به، وقد سبق أن فنّدنا كل ذلك في المبحث السابق[٣٥٥].

لقد حقق الإسلام – قولاً وعملا – كل مظاهر مبدأ المساواة التي يتحدث عنها الفقه الدستوري.

فالناس أمام القضاء سواء، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ[٣٥٦] وقد سبق أن أوردنا الأدلة القاطعة من القرآن والسنة وتاريخ الخلفاء الراشدين، والتي تؤكد مبدأ "العدل والعدالة، وذلك في حديثنا عن مبدأ العدل كأساس ومبدأ من الأسس والمبادئ التي قررها القرآن الكريم[٣٥٧] كما سبق أن عرضنا لكتاب عمر بن الخطاب إلى القاضي أبي موسى الأشعري، والذي يُعدّ دستورًا وميثاقا للقضاة وللقضاء، ومثول الخلفاء الراشدين أمام القضاء مع خصومهم جنبا لجنب كما سبق أن تحدثنا عن خضوع الدولة للقانون، حكاما ومحكومين، تطبيقا لمبدأ

(354) انظر في ذلك دكتور عبد القادر عودة – التشريع الجنائي الإسلامي – مرجع سابق – ص٢٨
(355)راجع المطلب الأول من المبحث السابق في هذا الفصل.
(356) سورة النساء الآية ٣٥.
(357) راجع المبحث الخاص بالعدل في الباب الثاني من هذا البحث.

الشرعية، الذي أتى به القرآن الكريم (والسنة المشرفة) بما يقتضيه ذلك من تحقيق ذلك المظهر من مظاهر مبدأ المساواة، وهو المساواة أمام القانون . وهل ينسى أحد ما قام به عمر بن الخطاب من تأكيد لمبدأ المساواة أمام القانون – حتى بالنسبة لغير المسلمين، وما أمر به من أن يقتصّ أحد أقباط مصر ابن عمرو بن العاص (والي مصر) عندما ضرب ابنُ عمرو إبنَ القبطي، وقولة عمر الخالدة "اضرِب ابن الأكرمين".

ويتساوَى الناس في الإسلام، أمام المرافق العامة والثروات العامة، (وهو مظهر لمبدأ المساواة) وهل ينسى أحد ما كفله الإسلام – قبل هذا التقدم والتطور اللذين لحقا بالمرافق العامة وبالثروات العامة – هل ينسى احد تساوي الناس في الماء والكلأ؟ كما أوضح ذلك الرسول الكريم (ص).

كما يتساوى الناس في الإسلام . أمام مظهر هام من مظاهر المساواة (في الفقه الدستوري) وهو تساويهم في الحقوق والحريات العامة، والواجبات العامة والتكاليف العامة وهو ما عرضناه سلفا في بداية حديثنا عن الحقوق والحريات والواجبات العامة في الإسلام، (في صدر الباب الثالث وكذلك في صدر الفصل الثاني من هذا الباب)، كما أننا سنزيد هذا الأمر تفصيلا عند حديثنا عن الواجبات العامة، في المبحث الأخير من هذا الفصل.

ويكفي أن نذكر – في تأكيد مبدأ المساواة أمام الضرائب في الفقه الدستوري – تساوي المسلمين في الزكاة وإخراجها بنسبة واحدة (زكاة المال).

ويكفي أن نذكر – في معرض الحديث عن المساواة بين المسلمين في واجب في الدفاع عن الوطن، بواجب الجهاد في الإسلام دفاعا عن الدين والنفس والوطن، وبأن الله قد قال " كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ"[٣٥٨] "انْفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ

(358) سورة البقرة الآية ٢١٦.

وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ الله"(٣٥٩)، بل عندما تخلّف الثلاثة عن الخروج للجهاد وتهربوا منه، نزلت فيهم الآيات منددة بهم، وضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم .لأنهم اخلّوا بمبدأ المساواة بين المسلين فيما يتعلق بالجهاد(٣٦٠) " وَعَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنْ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ "(٣٦١).

أما المساواة في مظهرها الأخير وهي المساواة أمام الوظائف العامة فإن الإسلام قد طبق ذلك تطبيقا معجزا حقا، والسيرة النبوية شاهدة على ذلك، والأحاديث النبوية ناطقة بذلك، وكذلك التاريخ الإسلامي في الدولة الإسلامية في عهد النبي (ﷺ) وعهد الخلفاء الراشدين. بل لقد وصل الأمر لتحقيق المساواة وتكافؤ الفرص – إلى حد عدم إسناد الوظيفة لمن يزكّي نفسه لها ويطلبها(٣٦٢) " ولا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ"(٣٦٣)، فلا يُتفاضل الوظيفة بسببِ غير الصلاحية للوظيفة.

ولقد توعّد الرسول(ﷺ) بالعقاب الشديد، لكل من ولّي من أمر المسلمين أحدا، وفي الناس من هو خير منه، حيث يقول الرسول(ﷺ) "من استعمل رجلاً في مسألة، وهو يعلم بوجود من هو أفضل منه، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين" .

بل إن علماء المسلمين ــ منذ ما يزيد على عشرة قرون ، ومن قبل أن يتحدث علماء الإدارة العامة حديثا ، عن القواعد التى يجب إتباعها في اختيار

---

(359) سورة التوبة الآية ٤١.

(360) راجع تفصيلات واجب الزكاة وواجب الجهاد، دكتور عبد الحكيم العيلي- الحريات العامة – مرجع سابق . ص٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣.

(361) سورة التوبة الآية ١١٨.

(362) وعندما سأل "أبو ذر" الرسول (ﷺ) أن يستعمله في وظيفة، قال له الرسول(ﷺ) "إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها "راجع النووي- شرح صحيح مسلم جـ١٢ ص٢١٠.

(363) سورة النجم الآية ٣٢.

الموظفين ، نقول ان علماء المسلمين ــ كالإمام ابن تيمية " يقــررون قاعــدة "تولية الأمثل فالأمثل" .

وانظر الي ما يقرره ابن تيمية : " فيجب على كل من ولىّ شيئا مــن أمــر المسلمين ... أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضوع، أصلح من يقدر عليه .. ولا يُقدَّم الرجل لكونه طلب الولاية ، أو سبق في الطلب ، بل ذلــك ســبب للمنع .. وإذا عُرِف الأصلح فليس على ولــيّ الأمــر أن يــستعمل إلا أصــلح الموجود ، وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية ، فليختر الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه .. وإذا فعل ذلكَ بعد الاجتهاد التام وأخذه الولاية بحقّها ، فقد أدى الأمانة ، وقام بالواجب في هذا وصار فى هذا الوضــع مــن أئمة العدل والمقسطين عند الله .. فان عدل عن الأحقّ الأصلح إلــى غيــره ، لأجل قرابة بينهما أو صداقة أو موافقة في بلد أو طريقة أو مذهب أو جنس ، أو الرشوة يأخذها من مالٍ أو منفعة أو غير ذلك من الأسباب ، أو لضغن قلبه على الأحق ، أو عداوة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ، ودخل فيما ينهى الله عنه " يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أمانــاتكم وانتم تعلمون "(٣٦٤) .

ولعل ما ورد بكتاب الخليفة علي بن أبي طالب – رضي الله عنه وكرم الله وجهه – إلى الأشتر النخعي ، عندما ولّاه على مصر ، وهو الكتاب الذي سميّ بــ "عهد الولاية" وما ورد فيه بشأن كيفية اختيار الوالي لعمالــه (موظفيــه) لخير شاهد على أسلوب الإسلام في اختيار الرئيس الإداري أو القائد لموظفيه وضرورة إسباغ الأرزاق (رواتب الموظفين) حتى لا ينحرفوا(٣٦٥).

---

(364) سورة الانفال الآية ٢٧ ، وراجع في أقوال ابن تيمية ـ السياسة الشرعية ، وراجع الدكتور حمدي أمين عبدالهادي ـ الفكر الإداري الإسلامي ـ وأشار إليه الدكتور حماد محمد شطا ـ الأصول الإسلامية للقانون الإداري ـ الكتاب الأول ـ النظرية العامة للقانون الإداري ـ ص ٥١٣ ، ٥١٤ ـ دار الصحوة للنشر ، القاهرة .

(365)ويقول علي بن ابي طالب في رسالته إلى الأشتر النخعي (وكان من ابرز قادة جيش المسلمين) وعينه الإمام علي ، والياً على مصر ، وقد مات الأشتر مسموما وهو في الطريق إليها! يقول علي بن أبي طالب : ثم أنظر في أمور عمالك فاستعملهم اختبارا، ولا تولهم محاباة وأثره.. ثم أسبغ عليهم

المساواة بين المسلمين وبين أهل الذمة:

ولقد بلغ تأكيد الإسلام لمبدأ المساواة، انه – أي الإسلام – قد ساوى بين المسلمين وغير المسلمين (أهل الذمة) في أغلب الأمور، ومنحهم – كما يقول البعض– حقوقا كثيرة، فكفل لهم حياتهم وأموالهم وأعراضهم، ومشاركتهم للمسلمين في كثير من المسئوليات والوظائف ويذكر التاريخ الكثير عن المساواة بين المسلمين وغيرهم في تولي الوظائف العامة ، وان كثيرا من أهل الكتاب مَنْ تولّى وظائف هامة ، في عهد الخلفاء الراشدين مثل أبي زيد المنذر في عهد عمر ، وحاكم نجران في عهد علي بن ابي طالب(٣٦٦).

وقد تولى غير المسلمين من أهل الذمة ، ما يسمى "بوزارة التنفيذ وُعرف كثير من الوزراء في الدولة العباسية. كما شرع الإسلام للمسلم أن يتزوج الكتابية ، فتصبح ربّة بيته ، وأمّ أولاده ، وتصبح أمها جدّةً للأبناء المسلمين ، وأختها خالتهم ، فعليهم صلة رحمهم، وتجمع المسلم بغير المسلم رابطة الأخوّة في الإنسانية، وفي الوطن، ويقول الرسول الكريم (ص) في الحديث الذي رواه أحمد عن زيد بن الأرقم: "أنا شهيد أن العباد كلهم أُخوة"(٣٦٧).

ذلك أن المعتبر في شغل معظم الوظائف ــ فى الإسلام ــ ليس هو أن يكون الموظف مسلما (أى يدين بالإسلام) بل أن يكون "قوّياً" (أى قادرا على أداء أعبائها) ، وأن يكون "أمينا" فى أدائها، كما يقول بعض الفقه(٣٦٨).

وإذا كان الإسلام قد فرق بينهم وبين المسلمين في بعض الحقوق، فإن

الأرزاق، فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم ، وَغنىً لهم عن تناول ما تحت أيديهم ، وحجة عليهم ، إن خالفوا أمرك ، أو ثلموا أمانتك (أي خانوا أمانة وظيفتهم أو نقصوا من أدائها) انظر في نص الرسالة ــ دكتور محمد عمارة ــ الإسلام حقوق الإنسان ــ ص١٨٢.

(366) راجع دكتور طلعت الغنيمي مرجع سابق ــ ص٥

(367) انظر في ذلك ــ دكتور يوسف القرضاوي ــ فقه الدولة في الاسلام ــ مرجع سابق ــ ص١٩٥ وما بعدها.

(368) ان القرآن الكريم قد نصّ على هذين الشرطين منذ قرون وقرون .. وهمَا "القوة" ــ بحسب نوع الوظيفه فقد تكون قوة الجسد أو الخبرة العلمية أو العملية ، و"الأمانة" بجميع معانيها ، وفى ذلك جاءت الآية الكريمة "إن خير من استأجرت القوىّ الأمين" سورة القصص الآية ٢٦.

ذلك لا يرتبط بشخصيتهم الذاتية، وإنما يرتبط بتحقيق المصالح العامة في الدولة الإسلامية كحصر تولي وظائف الولاية العامة في المسلمين(٣٦٩).

وقد أجمع الفقهاء – كما يقول أهل العلم الإسلامي – على أن "أهل الذمة" من "أهل دار الإسلام" ومعنى أنهم "أهل الدار" أي مواطنون ، وكلمة "الذمة" معناها العهد والضمان ، فلهم عهد الله ورسوله والمسلمين وضمانهم ، أما دفع الجزية " فهو غاية للقتال ، وليس علةً له ، كما قال العلماء في تفسير آية الجزية. فالجزية ضريبة في مقابل فريضة الجهاد التي يبذلها المسلم من دمه ، دفاعاً عن وطنه ، فإذا طلب غير المسلم أن يشارك في الدفاع عن وطنه مع المسلم – كما هو الواقع اليوم – كفاه ذلك عن دفع الجزية(٣٧٠).

ولما طلب بنو تغلب – وهم من نصارى العرب – من سيدنا عمر بن الخطاب – أن يدفعوا له مال "الجزية " باسم الزكاة ، ولو كان أكبر من مقدار الزكاة التي يدفعها المسلم ، لأنهم قوم يأنفون من قبول كلمة "جزية" تردد عمر في أول الأمر ثم قبل ذلك قائلا: رضوا المعنى وأبوا "الاسم"(٣٧١)

---

(369) راجع الدكتور محمد فاروق النبهان – نظام الحكم في الإسلام – مرجع سابق ص٢١٨، ٢١٩.

(370) ويقول المؤرخ الالماني الكبير "ادم متز، ADAM MEZ ، في كتابه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (وقد وُلد متز عام ١٨٦٩ وتوفى عام ١٩١٧ ، وكان يعمل أستاذاً للغات الشرقية بجامعة بازل في سويسرا) يقول منز : "أمرت الشريعة الاسلامية بعدم القسوة في تحصيل الجزية ، ونهى الاسلام عن اتباع الأساليب القديمة القاسية ، من تعذيب أو تكليف أصحابها ما لا يطيقون ، وكانت الجزية تؤخذ مقسطه ، وكان يعفى من الجزيه بمصر جميع الأوربيين ، والرهبان المتبتلين ، من المسيحيين ، والبطريرك .. ومن الأمور التى تعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدول الإسلامية . راجع في ذلك الدكتور راغب السرجاني ـ أخلاق الحروب في السنة النبوية ، الطبعة الأولي ، ٢٠١٠ مؤسسة اقرأ للنشر ، القاهرة ، ص ٣٦٤ .

(371) نقلا عن الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي – لا دولة دينية في الإسلام – صحيفة المصري اليوم القاهرية، وصحيفة الحرية الكويتية في ٥ ابريل ٢٠١١ العدد ٥٩٣ص١١.

المبحث الثالث

الدائرة الثالثة

حق الإنسان وحريته

في العمل، وفي التملك، وفي التعبير عن الرأي

نقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب نتناول في أولها حق العمل، وفي الثاني حق التملك، وفي الثالث حق الإنسان وحريته في التعبير عن رأيه بشتى الوسائل .

المطلب الأول

حق العمل

العمل في الإسلام "عبادة" هكذا – وفي عبارة موجزة – يتضح مدى تقديس الإسلام للعمل، من أجل عمارة الأرض . فأنتِ تعمل وتحصل على ثمار عملك – في الدنيا – رزقاً وأجراً[٣٧٢] . وأنت تُثاب – في الآخرة – عن عملك ! قال تعالى " هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"[٣٧٣] بل ورغبة من الإسلام في ترغيب الإنسان في العمل والكدّ لتحصيل ثمار عمله، جعل هذه الثمار – المال– له ثم لأولاده وورثته من بعده، وفي هذا إغراء للإنسان وحثٌ له على العمل، فلن يضيع ماله بموته، بل سيبقى لذريته من بعده كميراث لهم.

---

(372) ولقد رأى الصحابة رجلا قويا يمشي ، فقالوا : لو كان هذا في سبيل الله ، فقال الرسول (ﷺ) : إن كان خرج يسعى على ولده صغار فهو في سبيل الله ، وإن كان يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله ،وإن كان يسعى على نفسه يعطيها فهو في سبيل لله " انظر كتاب حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة – الشيخ الغزالي – القاهرة ١٩٦٣ ص٢٠٢.

(373) سورة الملك الآية ١٥.

إذن فالعمل في الإسلام، حق وواجب، وشرف، وحرية وعبادة، ولقد مارس الأنبياء عليهم السلام العمل كنوح وداود وموسى وإدريس وسليمان، ومحمد عليهم الصلاة والسلام .

ولقد رغّب القرآن الكريم (والسنة المشرفة) في العمل وفي إتقان العمل ودعوة الناس إليه، وإعلاء قدره " وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ[٣٧٤]، فالصيغة في الآية جاءت بصيغة الأمر "اعملوا" وإنما يدل ذلك على أن العمل "حق" وأنه "واجب" .

وتبعا لأن الإسلام دين الحرية وأن الله سبحانه وتعالى، قد وهب الإنسان الحرية، وعلى ذلك فللإنسان "حرية العمل" فلا يمكن إجبار أحد على عملٍ لا يريده، وإلا كان الإنسان مضطرا إذا أُجبر ــ وهذا ما لا يقره الإسلام ــ على عمل لا يريده ــ، ولذلك فهو غير مسئول - شرعا - عن عمل أداه تحت سيف الإجبار. والناس متفاوتون في كفاءاتهم وقدراتهم، فللإنسان مطلق الحرية في اختيار ما يناسبه من العمل الذي يعود نفعه له[٣٧٥].

إلا أن حرية الإنسان وحقّه فى ألاّ يُجبر على عمل، محدودةٌ أيضا بحد طبيعي، فيمكن – استثناءً – تكليف الأفراد لدواعي الضرورة والصالح العام، بأعمال معينة.

وبديهي أن حق الإنسان في العمل، "وحريته " في العمل محدودة بالحدود الشرعية، فيجب أن يكون العمل مشروعا، وأن تلتزم حرية الإنسان في العمل حدودها الشرعية وهي ألا ينتج عنها ضرر ولا ضرار، لا بنفسه ولا بالغير . ويقول الرسول (ﷺ) من ولى لنا عملا وليس له منزل فليتخذ منزلا أو ليست له امرأة فليتزوج أو ليست له دابة فليتخذ دابة[٣٧٦].

(374) سورة التوبة الآية ١٠٥.
(375) انظر الشيخ محمد أبو زهرة تنظيم الإسلام للمجتمع – دار الفكر العربي القاهرة ص١٩٥، ١٩٦.
(376) انظر الشيخ محمد أبو زهرة المجتمع الإسلامي ص٥٤٠.

ويقول الرسول (ﷺ) فيما رواه أبو يعلي العسكري عن عائشة: إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه، ثم ها هو الرسـول الكـريم يحتـضن بيديـه الشريفتين يداً اخشوشنت من كثرة العمل، ويشير إليها قائلا : هذه يدٌ يحبهـا الله ورسوله. وهو (ﷺ) يتساءل عن رجل يُكثر من التعبد فـي المـسجد فـلا يغادره، سائلا من ينفق عليه، فقالوا : أخوه . فقال الرسول (ﷺ) أخوه أعبـد منه. وها هو الرسول الكريم يقول "ما أكل أحد طعاما قط، خيرٌ من أن يأكل من عمل يده".

كما أن الإسلام يحرص – بالنسبة لعمل العامل لدى الآخرين – على حقوق العمال والأجراء – في الأجر العادل– وألا يستغل صاحب العمل حاجة الأُجراء للعمل فيظلمهم في أجورهم، بل ويوصي الرسول (ﷺ) بـأن "أعطـوا الأجيـر أجره، قبل أن يجف عرقه"(٣٧٧) .

وبالنسبة لتقدير الأجر للعاملين (الموظفين) فهذا هـو "المـاوردى" العـالم الاسلامي الشهير في كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية " ، يقرر ــ أى الماوردى ــ أن الأجر او العطاءُ يقدّر بالكفاية حتى يستغني بها ــ أى الموظف ــ عن التماس مادة تقطعه عن حماية البيضة (حماية الوطن).

ويحدد الماوردي حد الكفاية بأوجه ثلاثة : الأول : عدد ما يعوله الموظـف من الذرارى ، والثاني ما يكفل الأنفاق على ما يقتنيه من الخيل والمظهر (أى مظاهر الوظيفة ، والثالث: الموضع الذى يحلّه في الغـلاء والـرخص فيقـدّر كفايته في نفقته وكسوته لعامه كلّه ، فيكون هذا المقدار في عَطائه ــ أجره ــ ثم تُعرض حاله في كل عام ، فإن زادت رواتبه الماسّه زيد ، وان نقصت نقص (٣٧٨)، ويلحظ بعض الفقه ــ بحق ــ هذا الملمح الذى سبق به الماوردي " منذ قرون وقرون عشرة ، ما وصل إليه علماء الإدارة العامة ــ حديثا ــ وهو ما

(377) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.
(378) الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، ص ١٨١ ـ ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر سنة ، ١٩٨٣.

يسمى ب "حدّ الكفاية المتغير " (والذى طبقته مملكة بلجيكا) ثم كافح العمـــال حتى حصلوا على الأجر العادل وهذا ما سبق إليه الإسلام وعلماؤه [٣٧٩].

والأحاديث كثيرة حول حسن معاملة الأجير، واحترام آدميته، وحفظ كرامته، وعدم تكليفه مالا يطيق : "ولا تكلفوهم ما لا يطيقون" وكان ذلك عن العبيد، ولا شك أنه ينطبق على العمال لدى أصحاب الإعمال.

وعلى ذلك فحق العمل يرتبط به عدة حقوق أخرى – أو ما يطلق عليه في الفقه الدستوري الحقوق الاجتماعية الجديدة – ولا شك أن الإسلام قد اعتنـــى برعاية مثل تلك الحقوق، قبل ما يسمى بمرحلة تدخل الدولة، وما ترتب عليها من إقرار تلك الحقوق.

وإذا كان من حق الإنسان القادر على العمل الحق في العمل، فإن من واجب الدولة الإسلامية أن توفر فرص العمل المناسبة للناس كلما استطاعت إلى ذلك سبيلا . بل ومعاونة من تعطّل عن العمل حتى توفر له الدولة عملا.

(379) نقلا عن الدكتور حماد شطا ، المرجع السابق ، ص ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ .

المطلب الثاني
الحق في الملكية

المال مال الله يؤتيه من يشاء، وهو – سبحانه – يؤكد ذلك في الآية الكريمة " وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ "(٣٨٠)، والله الذي خلق الإنسان، يعلم طبيعة الإنسان وما جُبل عليه من حب للمال "الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"(٣٨١)، " وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبّاً جَمّاً"(٣٨٢)، وأن الإنسان – كما قال الرسول (ﷺ) – "لو كان عنده مثل جبل أحد ذهباً لتمنى المزيد" . وقال (ﷺ) "لو كان لابن آدم وادٍ من المال لابتغى إليه ثانيا، ولو كان له واديان لابتغى لهما ثالثاً(٣٨٣)، ولعلم العليم الخبير سبحانه بمن خلق، وبطبيعة المحبة للمال، فقد جعل له هذا المال في حياة الإنسان، ثم لذريته وورثته من بعده.

ولقد أقرّ الإسلام حق الإنسان في تملك المال، وأحاط هذا الحق بحمايته، وبالضمانات المختلفة، التي تكفل حق الفرد في الملكية، وفي حرية التصرف في ماله، وفي حمايته لماله، وتحريم اعتداء أحد على ماله " الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا"(٣٨٤)، بل لقد وصل إلى درجة اعتبار من مات دون ماله فهو شهيد. وقال الرسول (ﷺ) في حجة الوداع في وصيته للأمة "ألا إن أموالكم عليكم حرامٌ". وكما كفل الإسلام حق الإنسان في ماله، فإنه قد فرض عليه واجب إخراج الزكاة عن هذا

(380) سورة النور الآية ٣٣.
(381) سورة الكهف الآية ٤٦.
(382) سورة الفجر الآية ٢٠.
(383) راجع جلال الدين السيوطي – الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير طبعة ١٩٦٧ ص٢٦٩.
(384) سورة النساء الآية ١٠.

المال، كما انه يجب أن يكون هذا المال حلالا، قد تملكه صاحبه بوسائل مشروعة، لا غصب فيها، ولا غش ولا خيانة، حتى يبارك الله له فيها "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ"(٣٨٥).

وأكّد الإسلام حرية تصرف صاحب المال في ماله، وعدم جواز الحدّ من هذه الحرية، أو نزع ملكية، وقد سبق أن أوردنا اعتراض أحد الصحابة: على محاولة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، نزع قطعة من أرض ذلك الصحابي منه، لأجلَ توسيع ساحة المسجد الحرام . ومنازعته لعمو أمام القضاء .

غير أنه من البديهي في الإسلام، أن حق الفرد في التملك – وهو حق فردي – لا يجوز له أن يتعارض مع حق الجماعة في حماية المجتمع وصلاحه وصالحه، أي مع الصالح العام، الذي قد يقتضي المساس بحق الفرد في ملكه – في صورة استخدام هذا المال في المنفعة العامة– شريطة التعويض العادل. كما وضع الإسلام بعض القواعد التي تنظم حرية المالك في التصرف في ملكه، مثل تقرير أولوية الشراء للشريك والجار (حق الشفعة) ومثل حقوق الارتفاق كحق الشرب وحق المرور وكذلك تحريم كل من التبذير والتقتير " وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيرا (٣٨٦) "والذين إذا أنفقوا ، ولم يسرفوا ، ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً "(٣٨٧).

كما أن من البديهي أيضا، أن يوجد إلى جانب الملكية الخاصة للأفراد لمالهم "الخاص"، أن يوجد مال عام (للدولة الإسلامية – ذلك هو ملكية الجماعة – في صورة ثروات عامة ومنافع، وملكية عامة لتلك الأموال، وأنه يقع على المسلمين واجب عام في الحفاظ على تلك الأموال العامة، وحمايتها،

---

(385) سورة البقرة الآية ١٨٨ .
(386) سورة الاسراء الآيات ٢٩.
(387) سورة الفرقان الآية ٦٧.

مثلما يقع على الدولة الإسلامية واجب حماية الأموال الخاصة للأفراد(٣٨٨)، ويقول الرسول (ﷺ) الناس شركاء في ثلاث : في الماء، وفي الكلأ، وفي النار "(٣٨٩)

ويُعرّف رجال الفقه الإسلامي، الملكية بأنها مصلحة مستحقة شرعا(٣٩٠)، وبأن حق الملكية هو حيازة الشيء، متى كان الحائز قادرا وحده على التصرف فيه، والانتفاع به عند عدم المانع الشرعي(٣٩١) .

ومن جهة أخرى، فقد كفل الإسلام حق الملكية لكلٍ من الرجل والمرأة على حد سواء، فللمرأة مالها، وحقها في هذا المال، وحريتها في التصرف فيه كيف تشاء، لأن الإسلام قد أقر لها الأهلية الكاملة والذمة المالية المستقلة، وفي ذلك سبق وإعجاز للقرآن الكريم، فلقد أنكرت الشرائع والحضارات القديمة حق المرأة في التملك، أو حقها في ذمة مالية مستقلة لها، فلقد كانت المرأة ذاتها ملكا للرجل وتابعة له، سواء كان ذلك الرجل أباها، أو زوجها . بل أن بعض الشرائع الأوربية لم "تمنح" المرأة الذمة المالية المستقلة إلا منذ وقت ليس ببعيد !! فلم تحصل المرأة على ذمة مالية مستقلة في كل من بريطانيا وفرنسا إلا في النصف الأول من القرن العشرين!!

وأخيرا، فمادام أن المال مال الله، وأن الله قد آتاه الإنسان، وجعله مستخلفا فيه" وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ "(٣٩٢) وما دامت الحقوق في الإسلام – كما سبق لنا أن أوضحنا – هي حقوق فردية وجماعية، في ذات الوقت، فإن

---

(388) انظر في تطبيقات حق الملكية في الدساتير والتشريعات المصرية والخليجية ـ دكتور علي الباز ـ الحقوق الحريات العامة والواجبات العامة في دساتير دول مجلس التعاون الخليجي مع المقارنة بالدستور المصري ـ مرجع سابق ص١٢٠ وما بعدها.

(389) رواه احمد وأبو داوود وابن ماجه.

(390) راجع الشيخ علي الخفيف ـ الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية ـ جـ١ ص١٨، معهد الدراسات العربية القاهرة.

(391) راجع دكتور عبد الحكيم العيلي ـ الحريات العامة ـ مرجع سابق ص٥١٣، وراجع الدكتور محمد يوسف موسى – الأموال نظرية العقد في الفقه الإسلامي – ١٩٥٢ –ص١٦٥.

(392) سورة الحديد الآية ٧.

حق الملكية، هو كذلك وسط بين الأمرين، فالملكية حق فردي، ذو وظيفة اجتماعية، وفي ذلك يقول بعض رجال الفقه الإسلامي بحق: ولا نرى مانعا من استعمال تعبير أن الملكية وظيفة اجتماعية ولكن يجب أن يُعرف أنهاً بتوظيف الله تعالى، لا بتوظيف الحكام، لأن الحكام ليسوا دائما عادلين، فلو كانوا دائما "كأبي بكر" و"عمر"، لقلنا إن التوظيف منهم سيكون دائما في دائرة العدل والحق وما شرعة الله(٣٩٣).

(393) راجع الشيخ محمد أبو زهرة - في المجتمع الإسلامي - دار الفكر العربي - مرجع سابق ص٢١، ٢٢، وراجع دكتور محمد غزوي - الحريات العامة في الإسلام - رسالة دكتوراه - مرجع سابق - ص١٠٠.

المطلب الثالث
حق الإنسان وحريته
فـي التعبيــر عـن الرأى

ما دام أن الإسلام هو دين الحرية، فإنه من الطبيعي أن يكون من أهم ما يجسّد تلك الحرية، هو حرية الرأي، أو بمعنى أدق حرية التعبير عن الرأي.

فلكل إنسان حقه في أن يكون له رأي، وأن يكوّن هذا الرأي في حرية تامة، فلا يجوز - في الإسلام - أن يجبر أحد على اعتناق رأي، أو إبداء رأي. " فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ "(٣٩٤) وهكذا وصلت حرية - الرأي - التي وهبها الله للإنسان، وصلت إلى حد أن يُؤمن الإنسان بخالقه - وواهبه حرية الرأي - أو يكفر ، ولذلك فإن القرآن الكريم يوجّه إلى الرسول الكريم (المكلف بدعوة الناس إلى الإيمان) هذا القول " أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ "(٣٩٥).

والمتأمل في قصة آدم - عليه السلام - وحواء، التي وردت في آيات كثيرة في القرآن الكريم، يجد تأكيدا لما نقرره هنا الآن، من حرية الرأي في الإسلام . فبعد أن أسكن الله - سبحانه - آدم وحواء الجنة، ونبّه على آدم " ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين (٣٩٦) فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواءاتهما"(٣٩٧) وهكذا كان رأي آدم وحواء - بغواية الشيطان لهما - أن يأكلا من الشجرة، وإذا كان ما فعلاه معصية، فإن ما فعلاه أيضا، يعدّ ممارسة منهما لحقهما وحريتهما في الرأي، وفي التعبير عنه بفعلهما ذلك!

---

(394) سورة الكهف الآية ٢٩.
(395) سورة يونس الآية ٩٩.
(396) سورة البقرة الآية ٣٥ .
(397) سورة الأعراف الآية ٢٢ .

والرأي ينبع – أو من المفترض أن ينبع – من إعمال العقل، والتفكير في موضوع معين، ثم الوصول إلى رأي فيه، والحديث الشريف يؤكد مدى تكريم الله سبحانه وتعالى "للعقل" ـ آلة الفكر والتفكير – حيث يقول الرسول (ﷺ) "أول ما خلق الله "العقل" فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له : أدبر فأدبر، ثم قال له عزّ وجل : "وعزتي وجلالي، ما خلقتُ خلقاً، أكرم عليّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقب"[٣٩٨] .

فالعقل هو مناط التفكير والتكليف، ولذلك كان له كل هذا الاهتمام والتكريم من الله سبحانه وتعالي، والمتأمل في آيات القرآن الكريم، يجد أن آيات عديدات قد نصت على " التفكير، والتفكّر، والنظر، والتفقّه، والتدبّر، في خلق الله " كما ورد ذكر لفظ " ألا يعقلون "، "ألا يبصرون" وغيرها من آيات التفكير العقلي – مناط الرأي – مرات عديدة[٣٩٩].

بل واعتبر هذا التفكر والتدبر عبادة، يُثاب عليه المسلم، بل واعتبر التفكير كما يقول البعض – بحق – في مصاف الفرائض الواجبة على الإنسان ليهتدي بعقله إلى خالقه من خلال ما تأمله في مخلوقاته " إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ"[٤٠٠] وهذا ما لم تصل إليه أية شرائع سابقة، أو مذاهب سياسية[٤٠١].

---

(398) رواه الطبري في الأوسط، من حديث أبي إمامة وأبي نعيم من حديث عائشة رضي الله عنها .

(399) ومن تلك الآيات الكريمات :إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون (سورة يونس الآية ٩٨) "أفلا يتدبرون القرآن " (سورة محمد الآية ٢٤)،" الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك "سورة آل عمران آية ١٩١) وفي أنفسكم أفلا تبصرون "سورة الذاريات آية ٢١) "قل سيروا في الأرض، فانظروا كيف بدأ الخلق " سورة العنكبوت الآية ٢٠)، " قل انظروا ماذا في السموات والأرض " سورة يونس الآية ١٠١)، كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون " سورة البقرة الآية ٢١٩)، كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون " سورة يونس الآية ٢٤.

(400) سورة البقرة الآية ١٦٤.

هكذا وصل الأمر - في الإسلام - بالنسبة لإعمال العقل وتكوين الرأي وهكذا يرفع التكليف عن المسلم إذا غابت عنه هذه النعمة - نعمة العقل -التي أنعم الله بها عليه .

ويستتبع حرية التفكير، وحرية العقل، وبالتالي حرية الرأي، أن يكون للإنسان حقه في رأي حر، وليس هذا هو المقصود من حديثنا عن حق الإنسان في الرأي، فمن السهل أن يكون للإنسان رأي حرّ يكتمه في نفسه ولا يبديه، ولكن المقصود من حق الرأي، ومن حرية الرأي هو حرية "التعبير" عن هذا الرأي (وهذا ما عنْونّا به هذا المطلب).

ويعني هذا الرأي أن لا يتّكل الإنسان على الآخرين، ويميل مع الريح حيث تميل، بل يجب أن يكون له رأيه، حتى لو اختلف مع رأي الناس، شريطة أن يكون هذا الرأي مبنياً على أدلة وحجج وأسانيد معقولة، وليس مجرد تعصب، ومجرد ميل لمعارضة الآخرين في آرائهم، بلا سند ولا حجة " ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ(٤٠٢) " " وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ"(٤٠٣)

وهذا رسول الله (ﷺ) يؤكد ما تقدّم بقوله " لا يكن أحدكم إمّعة يقول : أنا مع الناس، إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساءوا أسأت"(٤٠٤).

وعلى الجانب الآخر، فإنه لا يجوز- في الإسلام - أن نحجر على الناس في آرائهم، أو نحدّ من حريتهم في تكوينها، أو في عرضها والتعبير عنها، شريطة ألا تتجاوز - بداهة - حدود الشريعة.

وعلى ذلك فالفرد - وللناس- في الإسلام، التعبير عن الآراء بحرية، وبمختلف وسائل التعبير، سواء شفاهة أو كتابة أو صمتا معبّرا عن الرأي،

---

(401) راجع الدكتور محمد سليم العوا - في النظام السياسي للدولة الإسلامية - مرجع سابق ص١٢٧، ١٢٩.

(402) سورة النحل الآية ١٢٥.

(403) سورة سبأ الآية ٢٤.

(404) رواة الترمذي، وقال حديث حسن غريب.

سواء بالمؤلفات أو بالصحافة الحرة (ووسائل الإعلام الأخرى أيضا)، وبالآداب المختلفة كالشعر وغيره، وحرية تلك الوسائل ضرورية وجوهرية، وإلا كانت وسائل ضارة ومفسدة للمجتمع . وفي ذلك يحدد "ميرابو" الصفة الجوهرية للصحافة بقوله "إنها حرية بدونها لا تقوم للحريات الأخرى قائمة".

وبمفهوم المخالفة، لا دكتاتورية ولا استمرار لها مع وجود صحافة حرة، وفي ذلك يقول "نابليون" في رسالته "لمترينخ" إنني لا أستطيع أن أبقى في الحكم ثلاثة أشهر مع وجود صحافة حرة[٤٠٥].

وهكذا يصل الإسلام في تمجيده لحرية الرأي، إلى إتاحة، وإباحة الاختلاف في الرأي وذلك لسبب بدهي، وهو أن القرآن قد أكد اختلاف الناس في ألوانهم و(آرائهم)، "واختلاف ألسنتكم وألوانكم"[٤٠٦]، "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين إلاّ من رحم بك ، ولذلك خلقهم"[٤٠٧] وإذا كان الاجتهاد في الأمور الدينية مصدراً ووسيلة، فإن الاختلاف في الاجتهاد وارد ومقبول، بل ويقال إن الاختلاف يكون، أحيانا، رحمة للناس !! [٤٠٨]

بل ان الاختلاف في الفروع ضرورة ، ورحمة ، وسعة ، كما يقول بعض علماء المسلمين ــ ذلك أن الاختلاف في فهم الأحكام الشرعية غير الأساسية ضرورة لابد منها ، وإنما أوجب هذه الضرورة طبيعة الدين ، وطبيعة اللغة ، وطبيعة البشر ، وطبيعة الكون والحياة [٤٠٩].

بل ويقرر بعض الفقه، أن الإسلام يؤكد حق المعارضة – المنظمة – في صورة جمعيات وأحزاب" في الآراء في الشئون السياسية، ويقرر هذا الرأي أن

---

(405) راجع في ذلك دكتور حسن البدراوي – الأحزاب السياسية والحريات العامة مرجع سابق ص٣١٩، ص٣٢٠.

(406) سورة الروم الآية ٢٢.

(407) سورة هود الآية ١١٨ .

(408) وسنزيد الحديث عن حرية الاختلاف في الرأي، تفصيلا فيما بعد عند حديثنا عن حق الاجتماع وتكوين الجمعيات.

(409) انظر في تفصيلات ذلك - الدكتور يوسف القرضاوي ، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم ، ص ٢٤ وما بعدها، الطبعة الثانية ٢٠٠١ ، دار الشروق القاهرة .

الفُرقة في الدين غير التعددية " في السياسة، وإذا كانت الأولى مذمومة لوحدة الدين وثبات عقائده، وأصوله واكتمالها، ولحرمة القول فيها بالرأي وإخضاعها للتطور والاجتهاد، فإن شئون سياسة الأمة وعمران المجتمعات لا تستقيم عادة بوحدانية الفكر، والفردية في الاجتهاد. وفي القرار وفي التنفيذ(٤١٠).

هذا وتتعدد الصور المختلفة للتعبير عن الرأي الحر، وسنتحدث عن أهم هذه الصور، من صور التعبير عن الرأي في الإسلام، مثل حرية الاعتقاد والعقيدة، وحرية التعليم والتعلم، وحرية الاجتماعات والتجمعات وتكوين الجمعيات، وحق الشكوى وحق التقاضي، كل في فرع مستقل.

الفرع الأول
حرية الاعتقاد (العقيدة)

قد تستعمل بعض الدساتير مصطلح حرية "الاعتقاد" أحيانا، أو حرية "العقيدة" أحيانا أخرى وذلك بمعنى حرية الاعتقاد "الديني" أي الإيمان بدين معين.

ورغم أن مطلق لفظ الاعتقاد، يتسع ليشمل كل اعتقاد، وأي اعتقاد، سواء كان اعتقاداً في مذاهب سياسية أو اقتصادية أو فكرية أو فلسفية إلا أنه قد

(410) نقلا عن الدكتور محمد عمارة - الإسلام وحقوق الإنسان - مرجع سابق ص٨٩ كما يورد الوقائع التاريخية في الدولة الإسلامية الدالة على حق الاختلاف مثل ما حدث في سقيفة بني ساعده واختلاف الأنصار والمهاجرين في الرأي، في اختيار من يخلف الرسول (ص).

شاع ارتباط حرية الاعتقاد ، أو حرية العقيدة ، بالعقيدة "الدينية" دون غيرها.

والإسلام دين الحرية - عموما - وهو دين حرية الرأي - خاصة - ومن أهم فروع حرية الرأي هو حرية العقيدة الدينية . فقد شاء الخالق - سبحانه - الذي خلق الخلق، أن يترك للخلق من البشر حرية الإيمان به أو عدم الإيمان : "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ"(411) "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ*لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلا أَنْتُمْ عابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدتُّمْ * وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (412).

وينهي الإسلام عن الإكراه في الدين، فلا إكراه في الدين لأحد أن يعتنق الإسلام " لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ "(413) " أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ"(414) " فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ"(415).

والعقل والمنطق يتفقان مع القاعدة السابقة، فكيف نتصور أن يكون المُكرَه على الاعتقاد بدين معين، معتقداً حقاً وصدقا بهذا الدين، ومؤمنا به؟

ويذكر "السيوطي" في أسباب النزول بالنسبة للآية الكريمة "لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" أنه كان لرجل من الأنصار من بني سالم ، ابنان متنصّران ، ثم قدما المدينة في نَفَرٍ من النصارى، فلزمهما أبوهما، وقال لا أدعكما حتى تُسلما، فأبيا أن يسلما، فاحتكموا للنبي (ص) وقال الأب : يا رسول الله، أيدخل بعضي النار وأنا انظر ؟ فأنزل الله تعالى "لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ"(416)، فخلّى سبيلهما(417).

وكما تقول المستشرقة الألمانية سيجريد هونكه **sigraid Hunke**: " إنّ

(411) سورة الكهف الآية ٢٩.
(412) سورة الكافرون.
(413) سورة البقرة الآية ٢٥٦.
(414) سورة يونس الآية ٩٩.
(415) سورة الغاشية الآية ٢١ ، ٢٢ .
(416) سورة البقرة الآية ٢٥٦.
(417) انظر أسباب النزول السيوطي ص٣٧ وانظر دكتور راغب السرجاني- أخلاق الحروب في السنة النبوية – الطبعة الأولى ٢٠١٠ مؤسسة اقرأ للنشر – القاهرة ص١٥٥ .

جملة "لا إكراه في الدين" ، تلك هي كلمات القرآن الملزمة . فلم يكن الهدف أو المغزى للفتوحات العربية ، نشر الدين الإسلامي ، وإنما بسط سلطان الله في أرضه، فكان للنصراني أن يظل نصرانيا، ولليهودي أن يظل يهوديا ، كما كانوا من قبل ، ولم يمنعهم أحد أن يؤدوا شعائر دينهم، ولم يكن لأحدٍ ان ينزل أذى أو ضرراً بأحبارهم وقساوستهم ومراجعهم وبيعهم وصوامعهم وكنائسهم(٤١٨).

إن الاعتقاد الحق، ينبع من الحرية التامة للنفس البشرية، فإذا هي تفكرت وتدبرت، لاستقرت على اعتقاد حق بدين، أو بفكرة، أو بمبدأ معين، ولكان ذلك هو الاعتقاد الحق (من وجهة نظرها) .

ولو أراد الله الخالق – أن يؤمن أهل الأرض جميعا، لآمنوا " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ"(٤١٩).

ولذلك فقد سبق أن بيّنا، حكمة التفكّر والتدبر والنظر في خلق الله وآياته، كيّ يصل الإنسان إلى الإيمان بالخالق والاعتقاد بأن "الدين عند الله الإسلام".

ولذلك فإن المخلوقات كلها قد آمنت بالله، وأتت طائعة له سبحانه، أما الإنسان – الذي وهبه الله العقل – فقد ترك الله له الحرية والاختيار الحر ليفكر وليؤمن ويعتقد، أو لا يؤمن ولا يعتقد، فآمن كثير من الناس، ولم يؤمن كثير " أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ ، وَالشَّمْسُ، وَالْقَمَرُ، وَالنُّجُومُ، وَالْجِبَالُ، وَالشَّجَرُ، وَالدَّوَابُّ، وَكَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ "(٤٢٠).

وما كانت حرية العقيدة لتكتمل في الإسلام، إلا باحترام حرية عقائد الآخرين، واحترام ممارستهم لشعائر أديانهم، بل والإيمان بما أُنزل لهم وبالأنبياء وبكتبهم "آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ

---

(418) راجع سيجريد هونكه – ص٤١-٤٠٤- وراجع دكتور راغب السرجاني – أخلاق الحروب – المرجع السابق- ص٣٥٣.

(419) سورة يونس الآية ٩٩.

(420) سورة الحج الآية ١٨.

بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ"(٤٢١) بل إن من واجب المسلمين أن يكفلوا لأصحاب العقائد الأخرى أمنهم ويحافظون عليهم ويبرّوهم " لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ "(٤٢٢).

وهكذا كفل الإسلام هذه العلاقة الطيبة مع أهل الكتاب(٤٢٣)، بل وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها أن تبقى على عقيدتها، وتقوم بفروض عبادتها، وتذهب إلى كنيستها أو بيعتها.

والسيرة العطرة للرسول الكريم (ﷺ)، وكذلك سيرة الخلفاء الراشدين، مليئة بالشواهد والوقائع التي تدل على التسامح الديني، واحترام عقائد الآخرين وعبادتهم وحريتهم في الاعتقاد، وممارستهم لشعائرهم، وأماكن عبادتهم. ولقد أقرّ رسول الله (ﷺ) لليهود المحيطين بالمدينة على ممارستهم لشعائرهم الدينية، وقد أوصى قادة الجيوش في القتال " ولا تقتلوا الولدان، ولا تقتلوا امرأة ولا أصحاب الصوامع (أي الرهبان) كما أعطى الرسول (ﷺ) عهدا لأهل نجران في اليمن، "بأنها وحاشيتها في جوار الله وذمة رسوله، على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم، لا يُغيِّر أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن عن كهانته، ومن سأل حقا منه، يُبينهم النصف، غير ظالمين ولا مظلومين"(٤٢٤).

وقد حذر الرسول (ص) من ظلم غير المسلمين "من ظلم معاهدًا أو انتقصه ، أو كلّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيء بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم

---

(421) سورة البقرة الآية ٢٨٥.
(422) سورة الممتحنة الآية ٨.
(423) ولقد شقّ على رسول الله (ص) والمسلمين غلبة "فارس" على "الروم" باعتبار أن الروم "أهل كتاب وان فارس كانوا مجوسا، فأنزل الله في صدر سورة "الروم" يبشر الرسول بنصر الروم " غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بنصر الله" سورة الروم الآيات ٣ ،٤ ،٥ . راجع تفسير الطبري.
(424) راجع دكتور عبد الحكيم العيلي - الحريات العامة - مرجع سابق - ص٣٨٨.

القيامة.ومن آذى ذميا ، فأنا خصمه ، ومــن كُنــت خــصمه خــصمته يــوم القيامه(٤٢٥) "

وهذا ما نراه في كثير مما وصّى به أبو بكر رضـــي الله عنـــه المـــسلمين الخارجين للقتال من أنهم "سيجدون قوما قد حبسوا أنفسهم لله، فــذرهم ومــا حبسوا أنفسهم له"، أو في قيامه واقفا (ﷺ) عندما مرت به جنازة، فقيل له أنها ليهودي فقال ما معناه "أليست نفسا".

وسيرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه – ثاني الخلفاء الراشدين– مليئــة برعايته لأهل الذمة واحترامه لمعتقدات الآخرين، ويروي التاريخ بحروف من نور، ما حدث عندما فتح "عمر" مدينة القدس، وحواره مع راعي كنيــستها، عندما زاره عمر في كنيسته، وحلّ وقت الصلاة، فدعاه الكاهن لأن يُصلي في مكانه في الكنيسة، ولكن عمر بفطنته وبُعد نظره، ورغبته في حمايــة معابــد غير المسلمين، فضّل أن يُصلي خارج الكنيسة، حتى لا يأتي أحد من المسلمين بعد ذلك (إن صلى عمر داخل الكنيسة) ويقول : هنا صلى عمر، ويقيم في هذا المكان مسجدا !! وقد أعطى عمر بن الخطاب أماناً لأهل إيلياء (القدس) علــى أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم.

والآية الكريمة تعدد أماكن العبادة سواء للمسلمين أو لغيرهم وهي الأماكن التي يذكر فيها اسم الله كثيرا " الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَــارِهِمْ بِغَيْــرِ حَــقٍّ إِلا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَــوَامِعُ وَبِيَــعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا "(٤٢٦).

(425) جلال الدين السيوطي الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير – طبعة ١٩٦٧ ص٣٩٤.

(426) سورة الحج الآية ٤٠، والصوامع " هي معابد رهبان النصارى في منقطع من الأرض و"أديره" والبيع هي معابد عامة النصارى "كنائسهم"، "وصلوات" هي معابد اليهود "كنائسهم" و"مساجد" هي معابد المسلمين.

الفرع الثاني

حرية التعليم والتعلم

كانت أول آية أنزلت من القرآن الكريم هي : اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ* خَلَقَ الإنسان مِنْ عَلَقٍ* اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ* عَلَّمَ الإنسان مَا لَمْ يَعْلَمْ "(٤٢٧).

وهكذا احتوت أول أية أنزلت من القرآن الكريم، على الأمر بالقراءة، وعلى العلم، وعلى القلم.

ثم جاءت سورة من سور القرآن الكريم تحمل عنوان "القلم"، بل ويُعلى الله – سبحانه – مكانة ومقام "القلم الذي يكتب به " فيقسم – سبحانه – بالقلم "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ "(٤٢٨).

إن الله –جل جلاله – هو المعلم الأول سبحانه " وعلّم آدم الأسماء كلها " وهو – سبحانه – الذي علم الملائكة، وانظر إلى الحوار الرائع الروعة في تلك الآيات الكريمات : وإلى كلمات العلم والتعليم المتعددة فيها " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ (٤٢٩)، وهو سبحانه " الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ"(٤٣٠).

أما مكانة العلم والعلماء فقد رفع مقامها كلٌ من القرآن الكريم (والسنة

(427) سورة العلق الآيات ١ ـ ٥ .
(428) سورة القلم الآية ١.
(429) سورة البقرة الآيات ٣٠-٣٣.
(430) سورة الرحمن الآيات ١-٤.

المشرفة)، في آيات كثيرات " قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ "(٤٣١)، " يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ "(٤٣٢) ويقول الرسول "(ﷺ)" في فضل العلم والعلماء "مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا، سَهَّلَ اللهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا لِطَالِبِ الْعِلْمِ، وَإِنَّ طَالِبَ الْعِلْمِ يَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، حَتَّى الْحِيتَانِ فِي الْمَاءِ، وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ، كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، إِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلاَ دِرْهَمًا، وَإِنَّمَا وَرَّثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ"(٤٣٣).

وكيف لا يكون العلماء كذلك، وهم الذين يؤدى بهم العلم إلى خشية الله "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ "(٤٣٤) "وأن من ابتغى طريقا للعلم، سهّل الله به طريقا للجنة، وأن الملائكة تحفّ مجالس العلم بأجنحتها، وان العلم عبادة، وقد سبق أن أوردنا حديثه (ﷺ) عن فضل العلم ومجالس العلم، حينما وجد في المسجد مجلسين، أحدهما للذكر والعبادة، والمجلس الثاني لأناس يتحدثون في العلم فقال كلاهما خير، وإحداهما أفضل من صاحبه، فاختار أن يجلس في مجلس العلم، وقال هم أفضل، وأنا بُعثت معلما(٤٣٥).

كما حثّ الإسلام على طلب العلم، حيث يقول الرسول "(ﷺ)" اطلبوا العلم ولو في الصين" .

وهذا ما يظهر جليّا في الآية الكريمة" فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ"، كما أن الإسلام يشجع على حرية البحث العلمي وحريَة الاجتهاد، ويثاب المجتهد بأجرين إن أصاب، وأجر إن أخطأ، بل لقد اعتبر

(431) سورة الزمر الآية ٩.
(432) سورة المجادلة الآية ١١.
(433) رواه الترمذي وابن ماجة وأبو داوود الدارمي وابن حنبل.
(434) سورة فاطر الآية ٢٨.
(435) رواه الدرامي وابن حنبل.

الفقهاء الاجتهاد فَرْضاً، إذا ما دعت إليه الحاجة"(٤٣٦).

وليس المقصود بالعلم الذي يدعو الإسلام إلى طلبه، هو العلم الشرعي – أي العلوم الشرعية – فحسب، بل كل علم نافع ينفع الناس "وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ"(٤٣٧). سواء أكان ذلك العلم في المجالات الطبية أو الهندسية أو الإنسانية أو المجالات الطبيعية وغيرها من المجالات، وفي ذلك يقرر الإمام الغزالي : إن علوم الدنيا تلحق بالفقه، كما أن علماءِ الدنيا يلحقون بالفقهاء، ذلك أن الله خلق الدنيا زاداً للمعاد، يتناول منها الناس ما يصلح للتزود(٤٣٨).

والقرآن الكريم- كما أسلفنا عند حديثنا عن حرية الرأي والتعبير عنه – يحث على "التفكّر" والتفكير وعلى النظر في الكون، والتدبر في (كيف بدأ الله الخلق) " قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ"(٤٣٩)، ولولا هذا التفكر والتدبر، وإعمال العقل – ذلك العقل الذي كرمه الله، وأقسم – سبحانه – مخاطبا العقل حين أتم خلقه "وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا، أكرم علي منك"(٤٤٠).

أقول لولا هذا التفكّر والتدبر وإعمال العقل في العلوم الطبيعية وغيرها، لما وصل علم الإنسان الآن إلى ما وصل إليه، وما سوف يصل إليه – بمشيئة الله – حتى ليظن الناس حينئذ أنهم قادرون على الأرض! "حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً" (٤٤١).

وحرية العلم – في الإسلام – لها حدودها، مثل أن يكون العلم –ونتائج البحث فيه – ممّا ينفع الناس، فليس بمقبول ولا بمعقول أن يبحث الإنسان –

---

(436) راجع دكتور العيلي ـ الحريات العامة ـ مرجع سابق ـ ص٤٦٥.
(437) سورة الرعد الآية ١٧.
(438) راجع الغزالي ـ أحياء علوم الدين ـ جـ١ باب العلم ـ طبعة دار الشعب ـ ص٣٠ وانظر في حرية العلم في الإسلام ـ دكتور عبد الحكيم العيلي ، مرجع سابق ، ص٤٤٢ وما بعدها.
(439) سورة العنكبوت الآية ٢٠.
(440) رواه الطبري في الأوسط من حديث أبي إمامة وأبي نعيم من حديث عائشة رضي الله عنها.
(441) سورة يونس الآية ٢٤.

بواسطة العلم - فيما يضرُّه أو يضر غيره، فلا ضرر ولا ضرار، وأن يكون العلم أداة هدم لا أداة بناء، كما انه ليس من المقبول - شرعاً - أن يكون ميدان البحث العلمي خارج حدود الشرع، أي ما لا يبيحه الشرع أصلا (المسكرات وغيرها، والسحر، والتجسس ، التلصص على الآخرين، وغيرهم).

ومن جهة أخرى، فإن العلم إلى جانب أنه حرية (بمعنى أن لا يجبر إنسان على نوع من العلم أو الدراسة لا يرغب فيها أصلا، فكل مهيأ لما خلق له) إلى جانب ذلك، فإن العلم في الإسلام - "حق للإنسان" لا يجوز منعه، بل هو فريضة وواجب : ويقول الرسول (ﷺ): طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"[442]، بل يجب على الدولة الإسلامية، أن تشجّعه وأن ترعاه، وان تُيسر سبيل العلم لأبنائها، وليس ذلك واجب الدولة وحدها، بل هو مطلوب ومرغوب من القادرين على تيسير العلم وسبله، لغير القادرين عليه، سواء مالياً أو علمياً.

ولذلك فإنّ تيسير العلم والإنفاق عليه، مصرف من مصارف الزكاة، والصدقات يثاب عليها المرء.

وهو- أي العلم - من حيث تعليمه للناس، ومن حيث البحث العلمي النافع - هو من خير ما يتركه الإنسان بعد انتهاء أجله "صدقة جارية أو ولد صالح يدعو له أو علم ينتفع به "ويقول الرسول(ﷺ): "ما يلحق المؤمن من عمله بعد موته، فيجعل أول ما يلحقه هو : "عِلمٌ علّمه" ففي الحديث الشريف عن أبي هريرة أن الرسول (ﷺ) قال: إن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته، علما علمه ونشره .. الخ[443].

وكما أشرنا في حديث الرسول (ﷺ) فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ،"فللمرأة حق التعلّم والتعليم، ولا يجوز شرعا التمييز بين الذكر

---

(442) رواه ابن ماجه.
(443) أخرجه ابن ماجة، وابن خزيمة والبيهقي.

والأنثى في طلب العلم، وتيسيره لكليهما، في حدود القواعد الشرعية.

وحق العلم وحريته تشمل مجالين مرتبطين ببعضهما البعض، أولهما هو حق التعلّم (أي طلب العلم وتلقّيه على يد الآخرين وحرية الإنسان في ذلك) وثانيهما هو حق "التعليم" وحريته (أي حق العلماء والمعلمين في تعليم غيرهم وحريتهم في ذلك)

والتاريخ الإسلامي حافل بالمشاهد الخالدة لتوقير العلماء، من جانب الدولة الإسلامية، والخلفاء والحكام وأكابر الناس، وتوقيرهم للعلماء، وإنزالهم المنزلة الرفيعة التي تشرُف بهم. وكيف لا يكون مقامهم ومنزلتهم كذلك، وقد قال فيهم رسول الله (ﷺ) "مثل العلماء في الأرض، كمثل النجوم في السماء، يُهتدي بها في ظلمات البر والبحر، فإذا انطمست النجوم أوشك أن تضل الهداة"[٤٤٤]، كما شرّف الرسول (ﷺ) العلماء بقوله:"يوزن يوم القيامة مداد العلماء، ودم الشهداء، فيرجح مداد العلماء على دم الشهداء"[٤٤٥]

فهل بعد ذلك كله شرف؟ وهل بعد إعجاز القرآن والسنة - في تأكيد مقام العلم -حقاً وحريةً وواجباً - إعجاز؟!

(444) رواه الإمام احمد.
(445) راجع جلال الدين السيوطي - الجامع الصغير- مرجع سابق - ص٣٤٢

الفرع الثالث
حق الاجتماع والتجمع وتكوين الجمعيات

يُعدد الفقه الدستوري مظاهر ووسائل التعبير عن الرأي، ومن بينها حق الاجتماع، والتجمع، وتكوين الجمعيات، وغيرها. ولا شك أن الإسلام يقرّ حق المسلمين في الاجتماع، وفي التجمع بل إنه يحض على اجتماع المسلمين، لما في ذلك من الودّ والتراحم والتناصح والتعاون، والتشاور في أمور البلاد والعباد.

بل ويتيح الإسلام مناسبات متكررة يوميا بالمساجد، وهي خمس مرات للاجتماع والتجمع، وهي أوقات الصلاة، وكذلك مرة أسبوعيا، وهي صلاة الجمعة، عدا صلاة العيد في العيدين، والجنازة وصلاتها وغير ذلك من الصلوات، ثم الاجتماع الأكبر والتجمع الأكبر في الحج، وفي الوقوف بعرفة.

وليست هذه الاجتماعات لأداء الشعائر فحسب، بل لاجتماع المسلمين وتلاقيهم، وتبادل الآراء بينهم، وغير ذلك من الأمور الدينية والدنيوية.

وجرى العمل في الدولة الإسلامية، في عهد الرسول الكريم (ﷺ) وعهد الخلفاء الراشدين، أن يُدعىَ المسلمون للاجتماع في المسجد، إذا ما دعا الداعي لاجتماعهم والتشاور معهم.

هذا غير الاجتماعات التي تتم في المناسبات الخاصة بالأفراد، حيث يحث الإسلام على القيام بالاشتراك فيها، للتوادّ والتراحم بينهم (الاجتماع الخاص في الفقه الدستوري)

وذا كان الحق في الاجتماع – وفي التجمع في الفقه الدستوري– إنما يكون لبحث موضوعات عامة، أو لتحقيق أهداف عامة، وهو ما ينعت "بالاجتماع

العام"، فلقد عرف الإسلام مثل هذه الاجتماعات، ورغّب فيها، بل أثاب عليها، ونرى ذلك في عدة آيات من آيات القرآن الكريم " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٤٤٦).

وغنى عن البيان أن الإسلام يحث – كما سنبين في المبحث القادم الخاص بحق الاشتراك في إدارة شئون المجتمع – أن الإسلام يحث على تلاقي المسلمين (في اجتماعات أو في تجمعات، أو في جمعيات) لتحقيق أهداف الصالح العام، المتمثلة في رفعة الإسلام، وتحقيق صالح المسلمين.

وإذا كان الفقه الدستوري، يعدد مظاهر الاجتماع العام في التجمعات وفي المواكب وفي المظاهرات، فقد عرف الإسلام كل تلك المظاهر، وسمح بها. وإذا كانت الدساتير تشترط عادة بعض الشروط في تلك الاجتماعات، مثل "سلمية الأهداف والوسائل"، فإن ذلك كله معروف – من قبل – في الإسلام، حيث أن كل ما يؤدي للصالح العام للمسلمين، مرغوب ومطلوب، بحيث يجب أن تستظل مثل تلك الاجتماعات بمظلة قاعدة "لا ضرر ولا ضرار".

أما عن تكوين الجمعيات، وهي التي تفترق عن الاجتماعات والتجمعات، في ديمومتها وعدم تأقيتها، بعكس الاجتماعات والتجمعات، التي عادة ما تكون مؤقتة، بمعنى أن يقتصر وقتها ومدتها على ساعات أو أيام قلائل، فليس في الإسلام، ما يمنع من تكوين تلك الجمعيات لتحقيق الأهداف الإنسانية، ولتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيقا عمليا . والآية الكريمة تحث على التعاون بين المسلمين " وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ. (٤٤٧)

وليس من شك أنه قد يكون من أقرب الوسائل تجسيدا لأداء واجب التعاون

(446) سورة الجمعة الآية ٩.
(447) سورة المائدة الآية ٢.

على البر والتقوى، هو وجود المسلمين في جمعيات لتحقيق هذا التعاون، الذي تنص عليه تلك الآية الكريمة.

الأحزاب السياسية:

ويدخل تحت لواء تلك الجمعيات ومفهومها، ما يسمى – تحديدا – "بالأحزاب السياسية"(٤٤٨)، والتي يشير اسمها إلى معناها، من حيث إيمان أعضاء كل حزب، ببرنامج سياسي معين، يبتغون به، الصالح العام – ويفترض حُسن الظن أن يكون ذلك هو بغيتهم حقا – وتحقيق صالح الوطن والمواطنين – ويسعون – بوسائل سلمية مشروعة – لتحقيق برنامجهم السياسي – إلى أن يتولى أعضاء الحزب شئون البلاد، وإدارة دفة الحكم فيها – لتحقيق وتنفيذ برنامجهم السياسي.

ويقتضي ذلك، أن يكون إلى جوار حزبهم هذا، أحزاب أخرى متميزة عن غيرها، ببرامجها السياسية، وأعضائها، وأهدافها.

كما يقتضي ذلك أن يكون هناك تنافس حُرٌ بين الأحزاب، لاكتساب ثقة المواطنين، ومن ثم حصول تلك الأحزاب على أكبر تأييد وعلى أكبر عدد من أصوات المواطنين في الانتخابات العامة التي تجري من حينٍ لآخر. مما يقتضي أن يكون ثمة "معارضة" أو "معارضة منظمة" كما يصفها بعض الفقه(٤٤٩).

(448) راجع في موضوع الأحزاب دكتور حسن البدراوي – الأحزاب السياسية والحريات العامة – عام ٢٠٠٠ - دار المطبوعات الجامعية، ص١٢ وما بعدها، وراجع دكتور صباح مصطفى المصري – النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية ٢٠٠٥ المكتب الجامعي الحديث ص ٥ وما بعدها.

(449) راجع دكتور محمد – عمارة الإسلام وحقوق الإنسان – مرجع سابق – ص٨٧ وما بعدها حيث يشير إلى "التعددية" في الرأي الفردي، والتعددية في التنظيم – إلى ضرورة المعارضة، ويستدل على وجودها في عصر صدر الإسلام، باختلاف المسلمين حول اختيار الخليفة، وان الصحابي سعد بن عبادة "قد اختاره الأنصار خليفة في سقيفة بني سعد، وجاء عمر ليزكي أبو بكر، وينهي الامر بسعد بن عبادة، إلى انه ظل معارضا لخلافة أبي بكر، بل ولخلافة عمر بن الخطاب من بعده، وبالنسبة للمعارضة المنظمة – في صورة جمعيات وأحزاب – فإن الدكتور عمارة يرى ضرورتها لتطبيق مبدأ الشورى تطبيقا سليماص٩٦، وان الفرقة في الدين، غير التعددية في السياسية، وذا كانت

وليس من شك ، أنه لمن البدهيات ، أن تختلف الآراء ووجهات النظر حول الموضوعات العامة ، وان يظل الاختلاف "ولا يزالون مختلفين إلا مَنْ رحم ربك"، ولذلك خلقهم [450]، "إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ"[451]، فإذا كان هذا الخلاف "موضوعيا " ومجّردا عن التعصب الشخصي، وبعيداً عن مجرد المعارضة للمعارضة" ، فإنه يكون سبيلا إلى مظنة الوصول إلى الرأي الأقرب إلى الصحة، وإلى تحقيق المصلحة العامة.

بل أن نُصح الحاكم، وتوجيهه إلى الأصلح ، يستدعى أن يكون ثمة رأي معارض لوجهة نظر الحاكم أصلاً، وليس من شكّ أن قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تتسع لتشمل مبدأ المعارضة في فهم مدى المعروف في أمرٍ ما ، ومدى المنكر في أمر آخر، وذلك في الأمور المشتبهة ، التي لا يوجد فيها قول فصل من القرآن والسنة. بل إن مبدأ "الاجتهاد" في الإسلام، يستدعى اختلاف الآراء وتعارضها حول المسائل المُجتهَد فيها . كما أن مبدأ "الشورى" يستدعى وجود أغلبية وأقليه أحياناً في الآراء .

ومن الناحية العملية ، فقد شهدت الدولة الإسلامية الراشدة، سواء في عهد النبي (ص) أو عهد الخلفاء الراشدين، وقائع للتعارض في الآراء[452].

الأولى مذمومة لوحدة الدين وثبات عقائده وأصوله واكتمالها فإن شئون سياسة الأمة وعمران المجتمعات لا تستقيم عادة بوحدانية الفكر والفردية في الاجتهاد في القرار ، وفي التنفيذ.

(450) سورة هود الآية ١١٨.

(451) سورة السجدة الآية ٢٥.

(452) والواقعة معروفة ، حول اختلاف الراي حول الدفاع عن المدينة من داخلها ، او من خارجها في معركة أحدّ مع المشركين في عهد الرسول (ص) وكذلك معارضة عمر بن الخطاب للخليفة أبي بكر الصديق – في عهد خلافة أبي بكر – بشان اقتطاع ابي بكر لارض ملك المسلمين ، إلى عيينة بن حصن" والأقرع بن حابس" ورفض عمر التوقيع على هذه الصحيفة ، وقبول أبي بكر لتلك المعارضة وعمله براي عمر ، وكذلك معارضة بعض كبار الصحابة وخاصة بلال بن رباح لراي الخليفة عمر ، وكان راي الصحابة تقسيم ارض العراق والشام على الجند المسلمين، باعتبارها غنيمة، وكان راي عمر عدم تقسيمها ، باعتبار أن هذه الأرض ليست من الغنائم ، ثم اقتناع الصحابة أخيرا براي عمر (انظر الواقعتين المذكورتين – دكتور سليمان الطماوي – عمر بن الخطاب مرجع سابق ص١١٢، ص١١٧ وانظر الشيخ محمد ابو زهرة – تاريخ المذاهب الإسلامية – مرجع سابق ص٢٣٣ وانظر دكتورة صباح المصري – النظام الحزبي في ضوء الشريعة الإسلامية – مرجع سابق ص١٠٦، ١٠٧.

وبالنسبة للآراء المختلفة في الفقه السياسي الإسلامي ، حول موضوع الأحزاب السياسية فثمة رأيان أو اتجاهان ، أولهما يعارض تطبيق النظام الحزبي في المجتمعات الإسلامية، بدعوى مخالفة ذلك للشريعة الإسلامية، وثانيهما يؤكد شرعية نظام الأحزاب من الناحية الإسلامية ، ويؤيد الأخذ به(٤٥٣).

وكما سبقت الاشارة فلقد يقول البعض أن وجود مثل تلك الأحزاب، يؤدي إلى "الفرقة" بين المسلمين، والى تفتيت وحدتهم، وتمزيق صفهم الواحد إلى صوف متفرقة ومتباينة الأهداف، وان في ذلك مفسدة ما بعدها مفسدة.

والحق، أنه قد يكون مبعث قول القائلين بالقول السابق، ما يرونه - أحيانا - من تطبيق غير سليم في كثير من الدول، التي تأخذ بنظام تعدد الأحزاب، وما قد يؤدي إليه هذا التطبيق غير السليم، من صراعات وصراعات بين الأحزاب، لتحقيق هدف واحد لها، هو الوصول إلى السلطة وحسب، مهما تكن الوسائل، ومهما تكن النتائج . وتبدو النتائج أكثر سوءا في ما يسمى بنظام الحزب الواحد في الأنظمة الشمولية، وغيرها من الأنظمة المماثلة - في كثير - من دول العالم الثالث - حيث يوجد الحزب الحاكم (الذي يسمح بوجود أحزاب "اسمية" وغير حقيقية إلى جواره لكي تتكامل عناصر "لعبة" الإدعاء بوجود حكم ديموقراطي ! يقوم على تعدد الأحزاب!)

وليس ببعيد عن البال - في ذهن القائلين بذلك - ما حدث من تحزّب وصراعات بين المسلمين، في عهد الخليفة عثمان بن عفان، ثم في عُهد

(453) أنظر في تفصيلات الرايين وحججهما - دكتورة صباح مصطفى المصري - النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية ٢٠٠٥- المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية- ص٥ وما بعدها ، حيث تورد أن أدلة الراي القائل بعدم شرعية النظام الحزبي، تدور حول ذمّ لفظ "حزب" في الشريعة الإسلامية ، وما يعنيه هذا اللفظ من فقه وتشتت وانقسام في صفوف الأمة الإسلامية، وهو الأمر الذي يعد مخالفة صريحة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، التي تحث على وحدة الأمة الإسلامية،وتورد ص ٢٩ وما بعدها أدلة الرأى القائل بشرعية النظام الحزبي في الشريعة الإسلامية بأن لفظ "حزب" ورد بدلالات أخرى غير "الذمّ" في القرآن والسنة والتراث الإسلامي، وأن التحزب " لا يتعارض مع صريح الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنهما) واستمرار ذلك الصراع في العهد الأموي، وفي العهد العباسي، وما نتج عن ذلك كله من خلافات بين المسلمين وتفرق صفوفهم.

كما قد يستدل بحرمة ذلك بالأحاديث النبوية التي تتنبأ بتفرّق المسلمين من بعد الرسول (ﷺ) – إلى فرق وطوائف – يختلف عددها باختلاف الأحاديث – وان الفرقة "الناجية" من تلك الفرق هي الجماعة، وهي التي سوف تسير على النهج الصحيح والسليم لسنة الرسول(ﷺ) (٤٥٤).

إلا انه قد يُردُّ على وجهة النظر السابقة، بأن تلك المثالب التي توجه إلى الأحزاب السياسية، هي انتقادات "لتطبيقات" معينه للأحزاب، وقد لا تصح تلك الانتقادات، إذا وجهناها إلى "فكرة" الأحزاب السياسية ذاتها.

كل ذلك يؤدي إلى القول بضرورة وجود الأحزاب السياسية في عصرنا هذا(٤٥٥)، وبالنسبة للنظام الإسلامي في الدولة الإسلامية، فيقتضي الأمر وجود تجمعات سياسية في شكل ما يسمى بالأحزاب السياسية، ليس بمفهومها، وأساليبها، وتطبيقاتها في العالم التي شاب بعضها الانحراف والتصارع، وتحقيق المآرب الشخصية، والتقاتل من أجل الوصل إلى كراسي الحكم فحسب ... ولكن بمفهوم إسلامي حقيقي، يبتغي وجه الله، ثم وجه تحقيق الصالح العام – حقا وصدقا – للمسلمين.

---

(454) فعن انس ابن مالك، قال الرسول(ﷺ) تفرقت بنو إسرائيل إلى إحدى وسبعين فرقة ، فهلكت سبعون وخلصت فرقة، وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة ؛ فتهلك إحدى وسبعون فرقة وتخلص فرقة واحدة، قالوا : يا رسول الله، من تلك الفرقة الناجية ؟ قال : الجماعة، الجماعة، رواه أبو داوود والترمذي وابن ماجة وابن حنبل

(455) وكما يقول أستاذنا الدكتور/ عبد الحميد متولي إن الأحزاب السياسية، تُعدّ في العصر الحاضر في الأنظمة الديمقراطية إحدى الضرورات، وبالنسبة للحرية في مقدمة الضمانات، وأنها على حد تعبير الأستاذ البريطاني "جنجز" أساس الديموقراطية " وكما يقول الفقه النمساوي "كلسن" :إن العداء نحو الأحزاب يخفي عداء للديموقراطية ذاتها" ويقول الأستاذ" جارنر" :إن الأحزاب تقوم في تسيير الأداة الحكومية، بمثل ذلك الدور الذي يقوم به البخار في تسيير القاطرة البخارية أما الفقيه الفرنسي"إزمن" فيقول : إنه "لا حرية سياسية بدون الأحزاب " راجع الدكتور عبد الحميد متولي – الحريات العامة – نظرات في تطورها وضماناتها – ١٩٧٥- منشأة المعارف الإسكندرية- ص١٥١.

وبداهة، فإنه ليس معنى ذلك، أن نأخذ بالأسماء دون المسميات الحقيقية، فكما سبق أن نوّهنا إلى أنه ليس كل دستور يحمل اسم الدستور الإسلامي، هو دستور إسلامي حقا، فإنه ليست العبرة بأن يطلق على حزب ما، انه حزب إسلامي، أنه حزب ينتمي للإسلام حقا، ويعمل من اجل صالح الإسلام والمسلمين صدقا.

بل ويجب الحرص كل الحرص – في القول بمشروعية تلك الأحزاب في الدولة الإسلامية – على أن يكون الهدف الأول لتلك الأحزاب – هو جمع كلمة المسلمين لا تفريقها، والحفاظ على وحدتهم، لا تشتيتها وتمزيقها، أما أن تختلف الرؤى والوسائل – تحت هذه المظلة السابقة وهذا الهدف السامي، مع حسن النوايا، وابتغاء وجه الله ثم ابتغاء وجه الصالح العام – فليس من ضيْر للاختلاف في السبل لتحقيق هذا الهدف.

ولا يوجد مانع شرعي – كما يقول بعض العلماء بحق – من وجود أكثر من حزب سياسي (داخل الدولة الإسلامية ، إذْ المنع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نص . بل أن هذا التعدد ، قد يكون ضرورة في هذا العصر، لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد معين، أو فئة معينة بالحكم ولكي تكتسب هذه الأحزاب شرعية، يجب أولاً أن تعترف بالإسلام عقيدة ، وشريعة ولا تعاديه، وثانيا يجب ألا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته بل أن تكوين الأحزاب وسيلة هامة لإعمال فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤٥٦].بل يذهب هذا الرأى الفقهي ، إلي أن تعدد الأحزاب السياسية كتعدد المذاهب في الفقه الإسلامي ، وهو تعدد مشروع إذا كان مبنياً على تعدد الأفكار والمناهج والسياسات للإصلاح وليس على تعدد أشخاص معنيين يختلفون على مصالح شخصية أو تعدد مبنىّ على أساس عنصرى أو إقليمي أو طبقي

(456) نقلا عن الدكتور يوسف القرضاوي- بتصرف – فقه الدولة في الإسلام – ٢٠٠٩ الطبعة السادسة – دار الشروق – مصر ص١٤٧ وما بعدها.

ولكن هل يمكن أن يتحقق هذا التصور للأحزاب، الذي قد نراه – وقد يراه البعض معنا – مثاليا بل وخياليا؟

حق المعارضة:

الناس مختلفون – بحكم اختلاف ألوانهم ومشاربهم ورُؤاهم، (وقد سبق أن تحدثنا عن حرية الاختلاف عند حديثنا عن حق الرأي وحرية التعبير عنه في المطلب الثالث من مبحثنا هذا) وهم أي – الناس – مدعوون في الإسلام، إلى الاشتراك الإيجابي في حكم أنفسهم، وفي إدارة شئون مجتمعاتهم، وإلى التعاون في سبيل تحقيق الصالح العام، وإلى التناصح بينهم، وإلى تحقيق الواجب الذي يفرضه الإسلام عليهم وهو واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، بما يؤدي إليه من رقابة على الحكام ومناصحتهم، بل والاعتراض على قراراتهم إذا خالفت أحكام الشريعة الغراء، بل والسعي إلى استبدال غيرهم بهم، إذا صمموا على مخالفة الشريعة.وكما هو معروف ، فانه كما ان الشريعة الاسلامية قد أوجبت للحاكم على المحكومين حق الطاعة والنصرة، واعتبرت أن الخروج على الحاكم في هذه الحالة ، يُعدّ "بغيا" وانه يجب أن يُكفّ فاعلوه ولو بالقوة ، فإنها جعلت للأمة حق مساءلة الحاكم ، حين يقصّر في أداء واجباته ، أو ينحرف في استعمال سلطاته [٤٥٧].بل وأوجبت مقاومة الطغيان ، وعزل الحاكم في حالات معينة[٤٥٨] .

وهكذا يبين ، شرعية حق المعارضة ، فى الاسلام ، ومدى الحاجة إليه، خاصة في زمان ، مثل زماننا الحالي !

(457) راجع الماوردي ـ الأحكام السلطانية ، ص١٧ ، ٥٨ وما بعدها ، وراجع دكتور محمد سليم العوا ـ في النظام السياسي للدولة ، ص ١٣٦.
(458) وقد تحدثنا عن ذلك تفصيلا في الباب الثانى من هذه الدراسة .

الفرع الرابع
حق الشكوى وحق التقاضي

من مظاهر التعبير عن الرأي حق الشكوى للحاكم، أو للسلطات العامة، سواء كانت هذه الشكوى متعلقة بحق الفرد في التظلم من ضُرّ معين لحق به، أو اعتداء عليه وعلى حريته وما يتعلق به، أو كانت هذه الشكوى متعلقة بالصالح العام والدفاع عنه، أو إبداء رأي الفرد في مسألة عامة، وهذه الأخيرة، هي ما نعتقد أن الأنظمة الدستورية تعنيها فيما يطلق عليه في الدساتير المعاصرة "حق مخاطبة السلطات العامة" (وسنتحدث عن ذلك الحق في المبحث القادم الخاص بحق الاشتراك في إدارة شئون المجتمع).

وقد كفل الإسلام حق الشكوى للمسلمين، ذلك أنها تعبير عن حرية الرأي التي يكفلها الإسلام، ودفاع من الشاكي عن نفسه وأموره، وأوجب الإسلام على ولاة الأمر، الاستماع إلى الشكوى، وبحثها ورد الحقوق لأصحابها.

وكيف لا يكون الأمر كذلك ؟ وقد نزل القرآن الكريم ناصّا على لفظ "الشكوى"، وأن من حق المسلم أن "يشتكي" إلى الله – سبحانه – وانه – سبحانه – يسمع هذه الشكوى من فوق سبع سماوات ! وفصّل في الشكوى وأنزل الحكم فيها . وذلك كله وردت به الآيات الأولى من سورة المجادلة مخاطباً رسوله (ﷺ) "قَد سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ"(٤٥٩)، وهذا يعقوب عليه السلام يشكو بثه إلى الله تألما لفقد يوسف (عليه السلام) "قال إنما أشكو بثي وحزني إلى الله (٤٦٠)، ويحكي القرآن عن شكوى الخصوم إلى داوود عليه السلام

(459) سورة المجادلة الآية ١.
(460) سورة يوسف الآية ٨٦.

لجور احدهما على الآخر، ويحقق داوود الشكوى. "خصمان بغى بعضنا على بعض"(٤٦١).

وتاريخ الدولة الإسلامية الأولى زاخر بتطبيقات مختلفة لحق الشكوى، في عهد الرسول (ﷺ) وفي عهد الخلفاء الراشدين، والاهتمام بفحص الشكاوي، ورد المظالم، والاقتصاص للشاكي المضرور حتى من الحكام أنفسهم!

وهذا رسول الله (ﷺ) يعلّمنا ذلك، عندما يتساءل – وهو يساوي الصفوف – ما معناه – من كنت قد أوجعتُ له بطنا، فهذا بطني، فليقتصّ مني! وكشف الرسول عن بطنه، فقال احد المسلمين إن الرسول قد أوجعه، حينما ردّه بيده الشريفة وهو يساوي الصفوف، فدعاه الرسول لأن يقتص منه. فتقدم الرجل، وقبّل بطن الرسول (ﷺ) (٤٦٢).

وهذا عمر بن الخطاب يقتصّ من عمرو بن العاص (والي مصر) ومن ابنه، بعد أن اشتكى أحد أقباط مصر من أن نجل عمرو قد ضرب ابنه . وهذا عمر بن الخطاب يقتص من نفسه . عندما أراد تحديد المهور، واشتكت امرأة من عمر، متهمة إياه إلى أنه قد خالف النص القرآني فاستمع لها عمر، وأعلن صواب رأيها وخطأ رأيه وقال قولته الخالدة: ياويل عمر كل الناس أفقه من عمر ... أصابت امرأة واخطأ عمر!

كما انشأ الخلفاء ولاية المظالم وولاية الحسبة، وكفلوا للناس حق الشكوى وحق رفع مظالمهم، والتحقيق العادل فيها(٤٦٣).

---

(461) سورة ص الآية ٢٢.

(462) ومن ذلك ان الرسول (ﷺ) قد خرج أثناء مرضه الأخير وجلس على المنبر، ثم قال "أيها الناس، من كنت جلدت له ظهرا، فهذا ظهري ليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي ليستقد منه، ومن أخذت له مالا، فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخش الشحناء من قبلي فإنها ليست من شاني الا وإن أحبكم إلي من أخذ مني حقا إن كان له او حللني فلقيت ربي وأنا طيب النفس" تاريخ ابن الأثير جـ٢ ص ١٥٤.

(463) انظر في التفاصيل المتعلقة بولاية المظالم – دكتور محمد فاروق النبهان – نظام الحكم في الإسلام – المرجع السابق – ص٦٥٧ وما بعدها.

حق التقاضي:

كما كفل الإسلام للمسلمين – تعبيراً عن آرائهم ودفاعا عن حقوقهم – حق التقاضي أمام القضاء العادل –" فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً"(٤٦٤) ووضعت الشريعة الغراء للقضاء وللقضاة أنظمة تكفل الحيدة والعدل وإنصاف المظلومين وإحقاق الحق . والاقتصاص للمظلوم حتى من الولاة أنفسهم، لقد سبق أن عرضنا لموقف الخلفاء أنفسهم – كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب – جنبا إلى جنب مع خصومهم دون تفرقة أو تمييز .

وسلطة القاضي في الإسلام تشمل الجميع، وسبق أن عرضنا لمظهر من مظاهر المساواة وهو المساواة أمام القضاء، عند حديثنا عن الحق في المساواة في الإسلام.

وعلى الدولة أن تُيسّر ممارسة المسلمين لحقهم في التقاضي، بواسطة تعيين القضاة، وتيسير إجراءات التقاضي، وعدم إرهاق المتقاضين بعدم المبالغة في فرض الرسوم المالية المرتفعة عليهم، وكذلك بوضع النظم القضائية التي تكفل تعدد درجات التقاضي .

وكان الرسول(ﷺ) يقضي بين المسلمين، ثم ولّى بعض القضاة من أصحابه للفصل بين الناس، وكذلك فعل الخلفاء الراشدون، وكان عمر بن الخطاب، أول من عين القضاة بعد توليه الخلافة، وذلك بسبب اتساع رقعة الدولة الإسلامية ووضع للقضاة قانونا، يعتبر دستورا لهم، وذلك في رسالته للقاضي أبي موسى الأشعري(٤٦٥).

أما عن درجات التقاضي في الإسلام، فيقرر البعض أنها درجة واحدة وان أحكام القاضي لا تقبل الطعن أمام محكمة من درجة أعلى منه (محكمة

(464) سورة النساء الآية ٤٨.

(465) راجع في ذلك دكتور محمد فاروق النبهان – نظام الحكم في الإسلام – مرجع سابق ص٦١٧، وما بعدها وأنظر نص تلك الرسالة بمؤلف الدكتور محمد عمارة – الإسلام وحقوق الإنسان ص١٧٤.

استئناف) تعيد النظر في وقائع القضية، ولا أمام محكمة قانون عليا (محكمة تمييز، نقض، تعقيب) [٤٦٦].

ويقرر البعض، أنه كان لقاضي القضاة، حق النظر في أقضية القضاء ومراجعة أحكامهم، بل كان له حق نقض الأحكام أحيانا، بشرط أن تكون المراجعة القضائية أمام قاض آخر، في خصومة ودعوى صحيحة، لا أن تكون في صورة طعن في خصومة لم تزل قائمة[٤٦٧].

---

(466) راجع دكتور صلاح الدين الناهي – حقوق الناس والضمانات القضائية في الإسلام – بحث منشور بمجلة الحقوق – جامعة الكويت – السنة السابعة العدد الثالث – سبتمبر ١٩٨٣ ص١٣٥.

(467) راجع دكتور محمد سلام مدكور – المدخل للفقه الإسلامي – ص٣٦٢، ٣٦٩

المبحث الرابع

الدائرة الرابعة

حق الإنسان وحريته في المشاركة في إدارة المجتمع

سبق أن بيّنا أننا نعني بحق الإنسان في المشاركة في إدارة شئون مجتمعه، نعني بذلك ما يطلق عليه في الفقه الدستوري "الحقوق السياسية" والتي تشمل – في رأي البعض من الفقه – حق الانتخاب وحق الترشيح، وحق تولي الوظائف العامة السياسية، وحق مخاطبة السلطات العامة، وتشمل في رأي البعض الآخر – حقوقا أخرى كحقوق الاجتماع والتجمع، وتكوين الجمعيات السياسية (الأحزاب السياسية)، وكل هذه الحقوق إنما تُجسّد ما تحدثنا عنه من قبل تحت عنوان حق الرأي، وحق التعبير عن الرأي وحرية هذا التعبير عن الرأي، (وذلك في المبحث الثالث السابق من هذا الفصل).

كما سبق لنا أن تحدثنا – في الباب السابق – وفي نطاق صُور الحكم الديموقراطي (النيابي) أن اشتراك المواطنين في حكم أوطانهم – في ظل الديموقراطية – قد يتم إمّا بحكم أنفسهم مباشرة، فيما يسمى بالديموقراطية المباشرة، وإمّا حكم أنفسهم بواسطة ممثليهم المنتخبين، فيما يسمى بالديموقراطية غير المباشرة أو النيابية، وإمّا بواسطة ممثليهم المنتخبين، مع العودة للشعب من حين لآخر، عبر مظاهر ما يسمى بالديموقراطية شبه المباشرة (٤٦٨)

وفي حديثنا عن التكييف أو التوصيف الذي يمكن أن نصف به نظام الحكم في الدولة الإسلامية – خلال عهد الخلفاء الراشدين فإننا قلنا إنه يمكن أن ننسب ذلك النظام إلى نظام اقرب ما يكون إلى الديموقراطية غير المباشرة أحيانا، ويمكننا أن ننسبه إلى نظام أقرب ما يكون إلى الديموقراطية شبه

---

(468) راجع الباب الثاني من دراستنا هذه.

المباشرة أحيانا أخرى[469].

كما سبق لنا أن بيّنا – عند ذلك وجهة نظرنا، في مدى صحة مقارنة ما كان متبعا في الدولة الإسلامية الأولى، بما هو مستقر في الفقه الدستوري، من معايير لأنظمة الحكم، وبالتالي اعتبار النظام الإسلامي مُتبعاً لذلك النظام – طبقا لوجهة نظر الفقه – أو لذلك النظام .

فليس بلازم وليس من الضروري، أن نطبق تلك المعايير على نظام الحكم في الدولة الإسلامية الأولى، أو أن نطبق على النظام الإسلامي عامة (أي النظام الذي جاء به الإسلام، بما نص عليه من أسس ومبادئ عامة لنظام الحكم فيه) لنخلص من ذلك التطبيق إلى تصنيف النظام الإسلامي، تصنيفا معينا، مما يُدرجه – أو لا يدرجه – تحت مسمى معين من تلك المسميات الفقهية الدستورية المعاصرة لأنظمة الحكم.

ومن جهة أخرى، فإنه ليس معنى عدم وجود مظهر معين مطبق في الأنظمة الدستورية المعاصرة من مظاهر حق معين، أو حرية معينه، ليس معنى عدم وجوده في التطبيقات التي حدثت في الدولة الإسلامية الأولى، أن النظام الإسلامي، يعارض مثل تلك التطبيقات.

بل علينا أن نبحث مدى توافق – أو مدى تعارض – مثل تلك التطبيقات، مع الأسس والمبادئ العامة الدستورية الإسلامية[470] المستنبطة أصلا من القرآن الكريم (والسنة المشرفة) ثم – لنا – بعد ذلك أن نقرّر أن النظام الإسلامي – رغم أنه لم ينص على تلك المظاهر لحقٍ أو لحرية معينة – فإنه لا يمنع الأخذ بها.

وإذا كان الفقه الدستوري، يقرر أن من مظاهر حق الإنسان في المشاركة في إدارة شئون المجتمع، أن يكون للأفراد حقوقا سياسية مثل : حق الانتخاب،

---

(469) راجع الباب الثاني من دراستنا هذه .
(470) راجع الأسس والمبادئ الدستورية العامة الإسلامية – الباب الثاني من هذا البحث .

وحق الترشيح، وحق تولي وظائف سياسية عليا وحق مخاطبة السلطات العامة . فإننا – وعلى ضوء مفهومنا الذي عرضناه في الفقرات السابقة – سنقوم أولاً ببحث مدى وجود مثل تلك المظاهر أو الحقوق في الدولة الإسلامية الأولى، ثم نقوم ثانيا ببحث مدى توافق أو تعارض، مثل تلك الحقوق مع الأسس والمبادئ الدستورية الإسلامية، لنصل إلى معرفة مدى قبول النظام الإسلامي لتلك الحقوق، أو رفضه لها .

وبادي ذي بدء الأمر، فإن الإسلام يحث ويحض على مشاركة المسلم في إدارة شئون مجتمعه، وأن يكون موقفه ايجابيا، وليس سلبيا فى المشاركة في شئون المجتمع . والاهتمام بقضايا الأمة، هو فريضة اجتماعية، وهو "فرض كفايةً – كما سبق، أن بينّا ـــ يأثم المجتمع إذا لم يقم به. وقد سبق أن عرضنا للحديث الشريف الذي يقول الرسول الكريم (ﷺ) فيه "لا يكن أحدكم إمّعة يقول .أنا مع الناس، إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساءوا الناس أسأت " مما يعني أن لا ينعزل الإنسان، ويركن إلى السلبية، مكتفيا بموافقة الناس في اتجاهاتهم، بل يجب أن يكون له رأي وموقف في أمور أمته ومجتمعه، حتى لو اختلف موقفه مع موقف الناس.

كما أن واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" هو واجب شرعي على كل مسلم، مما يعني مشاركته في إدارة شئون مجتمعه بالنصيحة، والمشورة، والأمر بما هو خير لمجتمعه، وكذلك النهي عن أي منكر، يرى انه فيه مخالفة للشرع، أو فيه ضرر بالمجتمع والمسلمين ، وحديث الرسول الكريمُ (ﷺ) واضح وصريح في ذلك "من رأى منكم منكرا فليغيره، بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[٤٧١]، وتاريخ الدولة الإسلامية الأولى، شاهد على مبادرات عدة من المسلمين للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(471) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين – الجزء الأول ص٣٦٦.

حق مخاطبة السلطات العامة :

ولعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجسده تماما، مظهر من المظاهر التي يُعددها الفقه الدستوري، لحق المشاركة في إدارة المجتمع، وهو مظهر أو حق مخاطبة السلطات العامة . ذلك الحق الذي قلنا إنه يتركز في مخاطبة الأفراد للسلطات العامة، في شأن من الشئون العامة، التي تهم المجتمع والصالح العام وهو بذلك، يتميز – فيما نرى – عن حق الشكوى، الذي حددناه بمخاطبة السلطات العامة والتظلم إليها، عن أمور خاصة بالشاكي، تتعلق بمصالحه الخاصة، وهذا ما عرفه النظام الإسلامي الأول، فيما سمي "بولاية المظالم" وقد تحدثنا عن نبذة عنه عند حديثنا عن حق الشكوى(٤٧٢).

ولعل نظام "الحسبة" في الإسلام يدل بوضوح على مشاركة المسلمين في إدارة شئون مجتمعاتهم، ويجسّد أيضا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستخدام حق مخاطبة السلطات العامة، في أمر من الأمور التي قد يرى البعض أن يثيرها – احتسابا لوجه الله – للحفاظ على شرع الله، والتنبيه إلى دفع أية تجاوزات، أو مساس به، أو بالصالح العام للمجتمع(٤٧٣).

حق الانتخاب وحق الترشيح:

أما بالنسبة لحق الانتخاب وحق الترشيح – كمظهرين من مظاهر مشاركة الناس في إدارة شئون مجتمعهم، أو كحقوق سياسية للأفراد، طبقا لما يراه رجال الفقه الدستوري فإن كلا الحقّين موجودان في النظام الإسلامي، بل وتم تطبيق كلٍ منهما في الدولة الإسلامية الأولى، وإن لم يحملا اسمي الانتخاب والترشيح.

(472) في الفرع الرابع من المطلب الثالث من المبحث الثالث في الفصل الثاني.
(473) سنتحدث عن ولاية الحسبة ببعض التفصيل عند حديثنا عن الواجبات العامة في الإسلام، في المبحث الأخير من هذا الفصل.

ذلك أن المتأمل في نظام البيعة لمنصب "الخليفة"، في عهد الخلفاء الراشدين- وتقسيم البعض من الفقهاء الإسلاميين لها، إلى بيعة "خاصة" أو "صغرى" " أي ترشيح" أو تزكية أهل الحل والعقد (أهل الشورى) لأحد كبار الصحابة أو تزكية الخليفة لسلفه، لكي يتولى الخلافة، ثم بيعة "عامة" أو "كبرى"، أي مبايعة(٤٧٤) أو "انتخاب" عامة المسلمين له في المسجد، بعد ذلك، إن المتأمل في ذلك النظام – نظام البيعة – يجد فيه جوهر " حق الانتخاب وحق الترشيح" وملامحهما! وإلا فما الفرق الكبير والشاسع – إذا وُجد في الجوهر – بين أن يتولى الخليفة في الخلافة الراشدة – منصبه كرئيسٍ للدولة الإسلامية بعد تزكيته أو ترشيحه من جماعة أهل الحل والعقد أو أهل الشورى، ثم مبايعة الناس له في المسجد، وبين تولّي رئيس الدولة في كثير من الأنظمة المعاصرة، بواسطة ترشيحه (تزكيته) بواسطة أغلبية معينه في المجالس النيابية، ذاتها أو الأحزاب السياسية، ثم في "انتخابه أي مبايعته" من المواطنين، أو من أغلبية كبرى (كأغلبية الثلثين) في المجالس النيابية ذاتها، (في بعض الأنظمة المعاصرة) (٤٧٥).

وإذا قال قائل إن ثمة فروقا كبيرة بين نظام البيعة في اختيار الخليفة – في عهد الخلافة الراشدة – وبين انتخاب رئيس الدولة في الأنظمة الدستورية المعاصرة، فإننا نرجو أن يراعي اختلاف الأزمنة، والأمكنة، وعدد المواطنين في كل من زمن الخلافة الراشدة والأنظمة المعاصرة.

---

(474) يستخدم الدستور الكويتي لفظ "مبايعة" مجلس الأمة، لولي العهد، بعد تزكيته من الأمير.

(475) راجع ما سبق أن عرضناه في الباب الثاني ، بشأن تولية الخلفاء الراشدين، وتزكية عمر بن الخطاب لأبي بكر (رضي الله عنهما) لتولي الخلافة ثم مبايعته في سقيفة بن سعد، ثم تزكية أبي بكر لعمر بن الخطاب (بعد استشارة أبي بكر للصحابة في ذلك ومبايعة المسلمين له ، ثم تزكية عمر بن الخطاب لستة من كبار الصحابة ، لكي يختار المسلمون منهم خليفتهم ، وتنازل أحد الستة المزكين عن حقه (وهو الصحابي عبد الرحمن بن عوف) ثم ما يثبته التاريخ من تولي عبد الرحمن بن عوف، القيام بمهمة معرفة رأي الناس ، في أي من الستة المرشحين، يوافقون على ترشيحه للخلافة . ولقد كانت نتيجة تلك الاستشارة (أو الاستفتاء الشعبي فيما نرى) أن اختاروا عثمان بن عفان (رضي الله عنه) للخلافة ، وتمت مبايعته في المسجد، وعند مقتل عثمان ، وقع اختيار كثير من الصحابة على "علي بن أبي طالب" (رضي الله عنه) وتمت مبايعته من الناس.

ونود أن نشير إلى انه إذا كان الهدف من كل تلك الحقوق السياسية، هو أن تتحقق الديموقراطية، وأن يكون "حكم الشعب للشعب"[٤٧٦] في ظل الدستور الذي ارتضاه الشعب، (الحكام والمحكومين)، وأن يتولى الشعب – بصورة أو بأخرى – الرقابة السياسية على أعمال حُكامه .إذا كان الأمر كذلك، فما هو الفارق – وان اختلفت الوسائل والأساليب – بين ما تقدم – في ظلّ النظم الدستورية الديموقراطية المعاصرة – وبين حكم الشعب – في الدولة الإسلامية الأولى – لنفسه، بواسطة إعمال مبدأ الشورى (وقد عرضناه تفصيلا في الباب الثاني من هذا البحث) في ظل مبادئ الشريعة الإسلامية، وما احتوته من مبادئ وأسس دستورية إسلامية عامة، جاء بها القرآن الكريم (والسنة المشرفة) ومن بين تلك الأسس رقابة الشعب لتصرفات حكامه، وردّهم إلى الصواب، إذا خالفوا الله ورسوله، أو أضرّوا بالصالح العام، طبقا لمبدأ أو واجب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

وأخيرا، فإنه ليس في الإسلام، ما يمنع من الاجتهاد، طبقا لتغير الزمان والمكان والمجتمعات ولسنة التطور في تلك المجتمعات، وعلى ذلك فليس ما يمنع من استحداث الأنظمة والأساليب والوسائل لتحقيق الديموقراطية وحكم المسلمين لأنفسهم – في ظل الشرع الإسلامي – سواء باتباع أنظمة ثبتت صحتها وفائدتها، والأخذ بنظام الانتخاب، أو بنظام الترشيح سواء بالنسبة لاختيار رئيس الدولة، أو الحكام الفرعيين، أو المجالس النيابية، فكل ما يحقق

---

(476) ومن المفيد أن نذكر هنا تعليق الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي ، على موضوع الديموقراطية وانها حكم الشعب للشعب ، وهل يتعارض ذلك مع القاعدة الأساسية "الحاكمية لله"، فيقول : ان جوهر الديموقراطية ـ اي ان يختار الناس حكامهم، والا يفرض عليهم حاكم او نظام يكرهونه، وان يكون لهم حق محاسبة الحاكم ، اذا أخطأ وعزله اذا انحرف ، والتي وجد لها البشر صيغا واساليب عملية ، مثل الاستفتاء العام وترجيع حكم الأكثرية ، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق المعارضة .. الخ ، كل ذلك لا يتنافى مع الاسلام، بل إن جوهر الديموقراطية هو من صميم الإسلام . وان مبدأ "حكم الشعب للشعب " الذي هو اساس الديموقراطية ، ليس مضادا لمبدأ "الحاكمية لله " الذي هو اساس التشريع الاسلامي. وإنما هو (حكم الشعب للشعب) مضاد لمبدأ (الحكم للفرد) الذي هو أساس (الدكتاتورية) راجع د. يوسف القرضاوي ـ فقه الدولة في الإسلام ـ مرجع سابق ص١٣٢، ١٣٩.

الصالح العالم، ومصالح المسلمين، مرغوب ومطلوب، ما دام لا يخالف شرع الله .

والأمر هنا – في استحداث أو تطبيق تلك الأنظمة في الحكم – مماثل لما تم من اختيار المسلمين القدامى لنظام الخلافة، إثر وفاة الرسول(ﷺ) .

فكما سبق أن عرضنا (في الباب الثاني) أن القرآن الكريم (والسنة المشرفة) لم يتضمنا نظاما للحكم محدداً، وإنما وضعا مبادئ وأسس عامة للحكم – مثل مبدأ الشورى والعدل – وتركا للمسلمين، حرية تطبيق تلك المبادئ والأسس في النظام الذي يرتضونه محقّقاً لصالح الإسلام وصالح المسلمين.

حق تولّي المناصب السياسية:

لكل مسلم، تتوافر فيه الشروط العامة، وكذلك الصلاحية لتولي وظائف أو مناصب سياسية، الحق أن يتولى تلك المناصب وينبع ذلك الحق من حق آخر هو حق "المساواة" – وقد عرضنا له من قبل – فمن مظاهر هذا الحق، مظهر المساواة أمام الوظيفة العامة، فلا فرق بين أحد من المسلمين في تولي تلك الوظائف بحسب ألوانهم أو أجناسهم، أو نسبهم، سواء كانوا عربا أو غير عرب، فالتمايز بينهم يكون في الصلاحية والكفاءة.

ونحن نقصد بتلك المناصب السياسية العليا – تحديداً – ما يُطلق عليه رجال الفقه الإسلامي مناصب "الولاية العامة"، وخاصة الولاية الكبرى.

ويعرّف رجال الفقه الإسلامي، مناصب الولاية العامة، أي المناصب الكُبرى في الدولة التي تجمع بين رعاية أمور الدنيا وأمور الدين كلها أو بعضها، وأعلى تلك المناصب هي منصب الخليفة (الولاية العامة الكبرى) ومناصب الوزراء (ويحددها الفقهاء في منصب "وزارة التفويض" (وهي التي يفوض فيها الخليفة بعض اختصاصاته وسلطاته إلى الوزير) وهذه الوزارة غير "وزارة التنفيذ"، التي يتولى فيها الوزير تنفيذ ما يقرره الخليفة، وتحت

إشرافه، فهذه الوزارة الأخيرة لا تعد من مناصب الولاية العامة، (في رأي أغلبية الفقه الإسلامي) وكذلك يعد من مناصب الولاية العامة، ولاية القضاء، وولاية المظالم، وولاية الحسبة، وحكام الأقاليم أو ولاتها، وولاية الجهاد.

وكما قدمنا فلا خلاف بين الفقهاء، في صلاحية كل مسلم، لتولّي مناصب تلك الولاية العامة، ذَكَراً أو أنثى، ما دام قد استوفى شروط الصلاحية لتوليها، ما عدا الولاية العامة الكبرى – أي رئاسة الدولة– (الخلافة) فلا يتولاها إلا الرجال.

أما بعض مناصب الولاية العامة (كالقضاء ووزارة التفويض) فقد تباينت آراء الفقهاء، بالنسبة لتولّي المرأة، لتلك المناصب، بين أقلية مؤيدة لتوليها بعضها، وبين أغلبية معارضة لذلك (وسنتناول هذا الموضوع ببعض التفصيل في موضعه عندما نتحدث في الفصل الخاص بالوضع السياسي للمرأة في الإسلام).

المبحث الخامس
الدائرة الخامسة
حقوق الإنسان في الأمان وفي الضمان

سبق لنا أن أشرنا إلى تطوّر "دور الدولة المعاصرة"، من دولة حارسة، تكتفي بأداء دور تقليدي ، في إدارة شئون رعاياها والحفاظ على أمنهم، دون التدخل في حرياتهم وأنشطتهم الاقتصادية وتنظيماتهم وأمورهم الاجتماعية، إلى دولة متدخلة .. تتدخل في تلك المجالات، كما أن لها دورها "الإيجابي" في توفير نوع من تحقيق ما نسميه بالأمان والضمان لرعاياها، ذلك الأمان والضمان ، المتمثل في واجبات جديدة على الدولة،(وحقوق للمواطنين) وهى الحقوق التى أطلق عليها الفقه الدستوري " الحقوق الاجتماعية الجديدة " .

وتتعدد صور تلك الحقوق الاجتماعية الجديدة، وأسماؤها، إلا أنها تصب جميعا، في رعاية الدولة للناس في حالات كثيرة كالفقر ، والمرض والشيخوخة، والبطالة، وتوفير الرعاية الصحية والاجتماعية، بكافة صورها، وتوفير الخدمات التعليمية ، ورعاية المرأة العاملة ، ورعاية الأسرة ، والأمومة والطفولة، التكافل الاجتماعي، وتوفير العدالة الاجتماعية للناس وكذلك توفير فرص العمل الشريف للناس ، وعدالة الأجر ، وحسن المعاملة (وقد تحدثنا عن ذلك فيما سبق عند استعراضنا لحق العمل في الإسلام).

وتتضمن الدساتير المعاصرة هذه الواجبات الجديدة على الدولة (وهي على الوجه المقابل تعد حقوقا اجتماعية للمواطنين) ، كمبادئ وتوجيهات من المشرع الدستوري، ويقوم المشرع العادي في كل دولة بترجمة تلك المبادئ والتوجيهات في التشريعات المختلفة.

والحق أن الإسلام ، قد سبق كل تلك التنظيمات ، وجاء ــ وهو دين

الرحمة ودين المسئولية - بالأسس العامة التي احتواها القرآن الكريم (والسنة المشرفة) - للتكافل الاجتماعي، بين الناس ، وبمسئولية الدولة عن مواطنيها، وفي هذا يصف القرآن الأمة الإسلامية ، بأنها " كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمْ الْفَاسِقُونَ "(٤٧٧)، وما الأمر بالبرّ، وبالتراحم والتعاون ، والتكافل والاجتماعي ، وإقامة عثرة المحتاجين ... الخ، ما كل ذلك إلا أمرٌ بالمعروف.

وما مسئولية الدولة - في الإسلام - عن مواطنيها - برعايتهم بجميع أشكال الرعاية التي تتضمنها الحقوق الاجتماعية الجديدة في التنظيمات المعاصرة - ما تلكم المسئولية ، إلا ترجمة للأحاديث الشريفة التي توجب تلك الرعاية ، "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" (٤٧٨)، وغيرها من الأحاديث.

ومن عظمة الإسلام ، أنه جعل مسئولية التكافل الاجتماعي ، وحق الإنسان في الأمان ، وفي الضمان ، أنه جعل تلك المسئولية ، مسئولية مزدوجة ، فهى مسئولية الدولة (الحاكم) ومسئولية كل مسلم. بل ربط الوفاء بتلك الواجبات ، بإيمان المسلم " والله لا يؤمن ، من بات شبعاناً وجاره جائع. " وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً " (٤٧٩).

والحديث عن واجب رعاية الجار وحقوقه في الإسلام يطول ويطول ، ويكفي أن نذكر حديث الرسول الكريم (ص) "مازال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيُورّثه"

وأوجب الإسلام على المسلم ، المساهمة - المالية - وغير المالية -

---

(477) سورة آل عمران الآية ١١٠.
(478) رواه البخاري .
(479) سورة النساء الآية ٣٦.

لرعاية المحتاجين من المسلمين وغير المسلمين ، بل جعل لهؤلاء المحتاجين "حقاً معلوماً" في أموال كل مسلم " وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ "(٤٨٠) والمسلم حين يقوم بذلك يعلم يقيناً أنه لا يؤتي الفقراء والمحتاجين من ماله، فالمال مال الله، " وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ" (٤٨١).

وهكذا كانت الزكاة واجبا مفروضا، بل ركنا من أركان الإسلام ، والمتأمل في "مصارف الزكاة" يجد – بحق – أن تلك المصارف ، تصب كلها في تحقيق التكافل في المجتمع ، وهكذا جاءت الزكاة والصدقات – وغيرها من الوسائل الإسلامية مثل ما فرضه الإسلام على الأغنياء من رعاية للفقراء – محقّقة ومجسّدة لحقوق الإنسان في الأمان ، وفي الضمان ، أو ما يطلق عليه الفقه الدستوري "الحقوق الاجتماعية"، وفي ذلك إعجاز ما بعده إعجاز للقرآن الكريم خاصة ، وللشريعة الإسلامية عامه ، وقد سبق هذا الإعجاز ، بقرون وقرون ، ما تضمنته إعلانات حقوق الإنسان والتشريعات الوضعية ، في تنظيمها لتلك الحقوق الاجتماعية.

ولا يحسبن أحد ، أن الإسلام – وهو دين الرحمة والتراحم والإنسانية – قد قَصَر ما أوجبه من حق الناس في الأمان والضمان ، على المسلمين فحسب، بل هو حقٌ للناس جميعهم – مسلمين وغير مسلمين.

وهذا هو الخليفة العادل عمر بن الخطاب ، يأمر بمعونة مالية – من بيت مال المسلمين – ليهودي بلغت به الشيخوخة مبلغها، فتسوّل الناس ، فقال عمر : "ما أنصفناك ، أكلنا شبابك وتركناك لشيخوختك" ، وأعفاه من الجزية ، وأمر بإعالته وعياله من بيت مال المسلمين.

---

(480) سورة المعارج الآية ٢٤، ٢٥.
(481) سورة النور الآية ٣٣.

المبحث السادس

الإعلان القرآني لحقوق الإنسان

نتناول في هذا المبحث : مقارنة بين كل من الإعلان القرآني لحقوق الإنسان وبين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ذلك الإعلان القرآنـى.. الـذى سبق بقرون وقرون، ما نصّ عليه الإعلان العالمي.

وإذا كان العالم اليوم يفخر بأنه قد أنجز الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي وافقت عليه دول العالم – عبر الهيئة العامة للأمم المتحدة – ، وأقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة، وأصدرته في الحادي عشر من ديسمبر ١٩٤٨.

فإن لنا – كمسلمين، أن نفخر ، (بل ويجب أن يفتخر بذلك كل ذي لب مسلما كان أم غير مسلم) بأنه قد سبق أن صدر إعلان "قرآني" بحقوق الإنسان ، منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا من الزمان سابقة على صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

بل انه لا مجال للمقارنة بين هذين الإعلانين:

- فالإعلان "القرآني" ، أصدره الخالق ربّ العالمين، والإعلان "العالمي"، أصدره المخلوقون عباد الله.
- والإعلان "القرآني" ، كامل ، شامل أحاط بكل شيء، ذلك أنه من الله ، الذي قد أحاط بكل شيء علما، والإعلان العالمي، إن أحاط ، فالبقليل القليل ،مثله كمثل " كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ"(٤٨٢) .
- والإعلان "القرآني" أبدىٌ، سرمديٌ غير قابل للتعديل في جوهره وأصوله، مواكب للتطبيق في كل زمان ومكان " لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ

(482) سورة الرعد الآية ١٤.

بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ"[٤٨٣] والإعلان "العالمي" ينطبق عليه الآية الكريمة " وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً"[٤٨٤] فهو أي الإعلان العالمي، قابل للتبديل والتعديل والإلغاء ، مشوب بانتقادات وسهام وجهها إليه البعض من المفكرين (كما سنعرض ذلك في حينه).

- والإعلان "القرآني"، واجب التطبيق ، شرعاً ، مُلزمٌ ديناً ، يطبقه المرء تقرباً إلى الله وطاعة لأوامره وطمعا في ثوابه في الدنيا والآخرة، والإعلان العالمي – إن طُبقّ عملا وواقعا ــ فخوفاً من نص قانوني، واتقاء لعقوبة دنيوية.
- والإعلان "القرآني" يجمع بين الأحكام الملزمة ، وبين المُثل والأخلاق الإنسانية الرفيعة، فهو – كالإنسان – إن صحّ هذا التشبيه – يجمع بين الروح في رفعتها ، وبين الجسد في ماديته وواقعيته ، أما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فهو مجرد مواد قانونية جامدة، بل وقد تتعارض بعض جوانبه – المادية البُحتة – مع مفاهيم المُثل العالية والأخلاقيات الرفيعة.

وإذا كنا قد ركّزنا على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، فإننا لا نعنيه وحده بكل ما تقدم ، بل إننا نُلحق به وثائق دولية عدة، تعتبر تفصيلا وتطبيقا ، للإعلان العالمي ، مثل الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل ومثل اتفاقيتي حقوق الإنسان ١٩٦٦، والبروتوكول الملحق بهما، والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان عام ١٩٥٠ ، واتفاقية هلسنكي في أغسطس ١٩٧٥ ... الخ.

ولقد استعرضنا في الفصول السابقة من هذا الباب ، الحقوق الحريات العامة في الفقه الدستوري التقليدي، ثم استعرضناها في التنظيم الإسلامي ، وها نحن

(483) سورة فصلت الآية ٤٢.
(484) سورة النساء الآية ٨٢.

نكمل ذلك ، باستعراضنا لتلك الحقوق في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ونقارنه – في "جدول" – بما أسميناه "الإعلان القرآني لحقوق الإنسان"، من واقع بياننا للآيات القرآنية الكريمة (والأحاديث الشريفة) التي تُنشئ وتُبين حقوق الإنسان ، ويمكن لمن يرغب في الإطّلاع على التفصيلات، الرجوع إلى الموضوع المراد الإطّلاع على تفصيلاته في موضعه في المبحث الخاص بالحقوق والحريات العامة في الإسلام.

وهكذا يتضح مرة أخرى – بل مرّات ومرّات أخرى – مدى الإعجاز القرآني، في مجال الحقوق والحريات العامة، أو الإعجاز القانوني للقرآن الكريم.

<u>في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان</u>	<u>في الإعلان القرآني لحقوق الإنسان</u>
<u>المقدمة</u> الكرامة	– ولَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً" (سورة الإسراء الآية ٧٠)
الحرية	– وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ " (سورة البقرة الآيات ٣٥ ، ٣٦) – فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ

	(سورة الكهف الآية ٢٩) - يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (سورة الحجرات الآية ١٣)
الحقوق المتساوية	- الناس سواسية كأسنان المشط (حديث شريف)
العدل	- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ (سورة النحل الآية ٩٠)
وما للرجال والنساء من حقوق متساوية	- يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً" (سورة النساء الآية ١) - إِنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ" (سورة آل عمران الآية ١٩٥) وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ " (سورة الأحزاب الآية ٣٥)
ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت "بالتعاون" مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها	- وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" (سورة المائدة الآية ٢) - وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلا تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمْ

	اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً " (سورة النحل الآية ٩١)
المادة الأولى: يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلاً وضميرًا وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء	- وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً" (سورة الإسراء الآية ٧٠) - متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا(٤٨٥)." (عمر بن الخطاب) - الدين المعاملة - كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (سورة البقرة الآية٢١٣) - وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً" (سورة البقرة الآية ٨٣) - وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا

(485) وبعد ذلك بقرون وقرون يكرّر المفكر والفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو" في مقدمة كتابة " العقد الاجتماعي" بحزن وأسى معنى مقولة عمر، قائلاً ولد الإنسان حرا وها هو اليوم مكبل بالأغلال، في كل مكان ؟ فيكف حدث ذلك؟!

	تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً" سورة آل عمران الآية ١٠٣
المادة الثانية: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء	- يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (سورة الحجرات الآية ١٣) - واختلاف ألسنتكم وألوانكم - الناس سواسية كأسنان المشط لا فرق بين عربي، وعجمي، ولا أبيض، ولا أسود، إلا بالتقوى (حديث شريف) - فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ (سورة آل عمران الآية ١٩٥)
المادة الثالثة: لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه	- مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً (سورة المائدة الآية ٣٢) - وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ (سورة الإسراء الآية ٣٣)

	- إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم، حرام ، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا ، في بلدكم هذا. (حديث شريف) - وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (سورة البقرة الآية ١٩٥) - النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ (سورة المائدة الآية٤٥)
المادة الرابعة: لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما	- وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ (سورة النور الآية ٣٣) - فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ. (سورة النساء الآية ٩٢) - فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ. (سورة المائدة الآية ٨٩) - إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ (سورة التوبة الآية ٦٠) - وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ

	لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا (سورة المجادلة الآية ٣) - وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ (سورة البلد الآيات ١٢-١٣)
المادة الخامسة : لا يعرَّض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطّة بالكرامة	- فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ (سورة آل عمران الآية ١٥٩) - وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ (سورة النحل الآية ١٢٦) - إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا (حديث شريف) من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة ، لقي الله عز وجل مكتوب بين عينيه: آيس من رحمة الله . (حديث شريف)
المادة السادسة: لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية	- ويأتينا فردا . (سورة طه الآية ٨٠) - وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْداً (سورة مريم الآية ٩٥) - لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ (سورة البقرة الآية ١٨٦) - وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ . (سورة الأنعام الآية ٩٤)

	- الإسلام يقرر حتى "للجنين" شخصية يُعتد بها وله نوع من الأهلية يتلاءم ووضعه ، وله نوع من الذمة.
المادة السابعة: كل الناس سواسية أمام القانون ، ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة ، كما أن لهم جميعا الحق في حماية متساوية ضد أي تمييز يخل بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا	- يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (سورة الحجرات الآية ١٣) - الناس سواسية كأسنان المشط (حديث شريف) - يا أيها الناس إن ربكم لواحد وأن أباكم لواحد ، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لعجمي على عربي ، ولا أحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى ، إن أكرمكم عند الله اتقاكم (خطبة الوداع) - أنما اهلك من قبلكم أنهم كانوا، إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف ، أقاموا عليه الحد، والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت، لقطع محمد يدها (حديث شريف)
المادة الثامنة: لكل شخص الحق في أن يلجأ	- فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ

إلى المحاكم الوطنية ، لإنصافه من أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي منحها له القانون	حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً (سورة النساء الآية ٤٨) - وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (سورة النساء الآية ٥٨) - "اضرب ابن الأكرمين" مقولة :(عمر بن الخطاب للمصري القبطي الذي شكا له من اعتداء ابن عمرو بن العاص (والي مصر) على إبنه (ابن القبطي)
المادة التاسعة: لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفا	- الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمْ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (سورة الأنعام الآية ٨١) - إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنْ الأَرْضِ (آية الحرابة – سورة المائدةالآية٣٣)
المادة العاشرة: لكل إنسان الحق على قدم المساواة التامة مع الآخرين في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة ، نظرا عادلا علنيا ، للفصل في حقوقه والتزاماته، وأية تهمة جنائية	- وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (سورة النساء الآية ٥٨) - أنظر ميثاق القضاء (كتاب عمر بن الخطاب إلى القاضي أبو موسى الأشعري " آس بين الناس في وجهك، وعدلك، ومجلسك، حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك.

توجه له.	- وانظر مثول الخلفاء الراشدين: عمر، وعلي ابن أبي طالب أمام القضاء مع وقوفهم جبنا لجنب مع خصومهم والتزامهم بأحكام القضاء تماما - فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضِ حتى تسمع كلام الآخر، كما سمعت كلام الأول (من أقوال الرسول (ﷺ) لعلي بن أبي طالب حين ولّاه قضاء اليمن)
المادة الحادية عشرة: ١-كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا إلى أن تثبت إدانته قانونا بمحاكمة علنية تُؤمّن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه	- ادرءوا الحدود بالشبهات، وأقيلوا الكرام عثراتهم في حد من حدود الله تعالى (حديث شريف) - أدرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجا، فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خيرا من أن يخطئ في العقوبة - لأن أعطل الحدود بالشبهات، خير من أن أقيمها بالشبهات (عمر بن الخطاب) - اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ (سورة الحجرات الآية ١٢) - الأصل براءة الذمة (قاعدة فقهية)

	- وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً (سورة الإسراء الآية ١٥) - تعريف الجرائم في الشريعة الإسلامية (الذي سبقت به القانون الدولي والقوانين الجنائية) : محظورات شرعية زجر الله عنها ، بحدّ ، أو تعزير، وذلك بإتيان فعل منهي عنه أو ترك فعل مأمور به ، وتقرير عقاب أو جزاء على ذلك (الأحكام السلطانية للماوردي) - وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا (سورة القصص الآية ٥٩)
٢-لا يدان أي شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل إلاّ إذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقاً للقانون الوطني أو الدولي وقت الارتكاب. كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التي كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة	
المادة الثانية عشرة: لا يعرّض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته. ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات	- ألا إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام، عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا (خطبة الرسول في حجة الوداع) - من مات دون عرضه ، فهو شهيد - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ

عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُــونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (سورة الفجر الآية ٥٨) - من اطلع في كتاب أخيه دون أمره، فإنما اطلع في النار. (حديث شريف) - من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم، ففقأوا عينه فلا دية عليهم (حديث شريف) - لا تَدْخُلُوا بُيُوتــاً غَيْــرَ بُيُــوتِكُمْ حَتَّــى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا. (سورة النور الآية ٢٧) - وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُــوا اللَّــهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (سورة البقرة الآية ١٨٩) - وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْــضُكُمْ بَعْــضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْــمَ أَخِيــهِ مَيْتــاً فَكَرِهْتُمُوهُ (سورة الحجرات الآية١٢) - وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ الــسَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِــكَ كَــانَ عَنْــهُ مَسْئُولاً (سورة الإسراء الآية ٣٦)	

المادة الثالثة عشرة: ١-لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة . ٢-يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده كما يحق له العودة إليه .	- هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ (سورة الملك الآية ١٥) - فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ (سورة الجمعة الآية ١٠)
المادة الرابعة عشر: ١- لكل فرد الحق أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هربا من الاضطهاد . ٢- لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة	- رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً (سورة النساء الآية٧٥) - إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً * إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً * فَأُوْلَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوّاً غَفُوراً * وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَسَعَةً (سورة النساء الآيات ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠) - وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ

ومبادئها	الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلا نَاصِرَ لَهُمْ (سورة محمد الآية ١٣)
المادة الخامسة عشر: ١- لكل فرد حق التمتع بجنسية ما . ٢- لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفا أو إنكار حقه في تغييرها	- يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (سورة الحجرات الآية ١٣) - وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيراً (سورة الفرقان الآية ٥٤) - فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلا يَتَسَاءَلُونَ (سورة المؤمنون الآية ١٠١) - الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (سورة النحل الآية ١٠٣) - وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الأَعْجَمِينَ (سورة الشعراء الآية ١٩٨) - وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ . (سورة فصلت الآية ٤٤)
المادة السادسة عشر: ١ــ للرجل والمرأة متى بلغا	- وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً

سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين. ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله . ٢ــ لا يبرم عقد الزواج إلا برضى الطرفين الراغبين في الزواج رضى كاملا لا إكراه فيه . ٣ــ الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة .	وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (سورة الروم الآية ٢١) – وَإِذَا طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ (سورة البقرة الآية ٢٣١) – لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (سورة البقرة الآية ٢٥٦) – وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (سورة البقرة الآية ٢٢٨) – وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً (سورة النحل الآية ٧٢) – وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً (سورة النور الآية ٣٢)
المادة السابعة عشر: ١- لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره . 2- لا يجوز تجريد أحد من	– إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً (سورة النساء الآية ١٠) – "إلا أن أموالكم عليكم حرام" (حديث شريف) – يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ

ملكه تعسفا .	بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (سورة النساء الآية٢٩)
المادة الثامنة عشر: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين. ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًا أم مع الجماعة.	- فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ (سورة الكهف الآية٢٩) - أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (سورة يونس الآية٩٩) - إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (سورة الرعد الآية٣) - كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (سورة يونس الآية ٢٤) - وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ (سورة سبأ الآية ٢٤) - لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (سورة الكافرون الآية ٦) - فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ (سورة الغاشية الآيات ٢١،٢٢) - وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (سورة يونس الآية٩٩) - آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ

	وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ (سورة البقرة الآية ٢٨٦) - وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً (سورة الحج الآية ٤٠)
المادة التاسعة عشر: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير. ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية .	- أول ما خلق الله "العقل"، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قاله اله أدبر ، فأدبر ، ثم قال له عزّ وجلّ : وعزّتي وجلالي ، ما خلقت خلقا ، أكرم على منك، بك آخذ وبك أعطي ، وبك أثيب وبك وأعاقب (حديث شريف) - ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (سورة النحل الآية ١٢٥) - لا يكن أحدكم إمعة ، يقول أنا مع الناس، أن أحسن الناس أحسنت، وإن أساءوا أسأت (حديث شريف) - وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (سورة آل عمران الآية ١٠٤)

	- وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ (سورة البقرة ٢٨٣)
المادة العشرون: 1- لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية . 2- لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما .	- في مبايعة أبي بكر ، رفض الصحابي سعد بن عبادة المبايعة وظل في رفضه لأبي بكر ، ولخلافة عمر حتى توفاه الله ولم يحدث أن اكرهه احد على البيعة - وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَـذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ (سورة الأحزاب الآية٢٢) - إن بني إسرائيل تفرقت إحدى وسبعين فرقة وان أمتي ستفترق اثنتين وسبعين فرقة (حديث شريف) - لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (سورة البقرة الآية ٢٥٦) - خاطبت الصحابية الجليلة " أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية" الرسول(ﷺ) ممثّلة لجماعة النساء " يا رسول اللّه، إني رسول مَنْ ورائي من جماعة نساء المسلمين ، يَقُلن بقولي، وعلَى مثل رأيي: إن الله تعالى قد بعثك إلى الرجال والنساء، فآمنا بك واتبعناك. ونحن - معشر النساء- مقصورات مخدرات،

	قواعد بيوت، وموضع شهوات الرجال، وحاملات أولادهم. وإن الرجال فُضّلوا بالجُماعات، وشهود الجنائز، والجهاد، وإذا خرجوا للجهاد؛ حفظنا لهم أموالهم، ورّبينا أولادهم، أنُشَارِكُهُم في الأجر يا رسول اللّه؟ - فالتفت رسول الله (ض) بوجهه إلى أصحابه، فقال: "أسمعتم مقالة امرأة أحسن سؤالاً عن دينها من هذه؟". فقالوا: لا واللّه يا رسول اللّه. - فقال رسول الله "انصرفي يا أسماء، وأعلمي من وراءك من النساء أن حُسن تبعُّل إحداكنّ لزوجها، وطلبها لمرضاته، واتباعها لموافقته، يعدل كلّ ما ذكرت للرجال"(٤٨٦)
المادة الحادية والعشرون: ١- لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا . 2- لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف	- وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ (سورة آل عمران الآية ١٠٤) - وأمرهم شورى بينهم - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إسلامي والاشتغال بالقضايا العامة والاهتمام بشئون المجتمع والتدخل

(486) راجع في ذلك دكتور محمد عمارة – الإسلام وحقوق الإنسان – ص١٠٧.

العامة في البلاد . 3- ان إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت .	بالقول والفعل "فرض كفاية" أي واجب "جماعي واجتماعي" يقع إثم تركه على الأمة جمعاء[487] - المساواة أمام الوظائف العامة ، والسيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين شاهد على ذلك. - من استعمل - رجلاً في مسألة، وهو يعلم بوجود من هو أفضل منه، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين (حديث شريف) - لتأمرون بالمعروف ، ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ، ولتأطُرُنّه على الحق أطرا أو ليضربن الله بعضكم ببعض ، ثم تدعون فلا يستجاب لكم (حديث شريف) - إذا رأيتم الظالم فلم تأخذوا على يديه ، يوشك الله أن يعمكم بعذاب من عنده (حديث شريف)
المادة الثانية والعشرون: لكل شخص بصفته عضوا في المجتمع الحق في الضمانة	- المسلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضا (حديث شريف) - والله لن يدخل الجنة من بات شبعانا وجاره جائع

(487) راجع في ذلك دكتور محمد عمارة - الإسلام وحقوق الإنسان - ص٨٢.

الاجتماعية وفي أن تحقق بوساطة المجهود القومي والتعاون الدولي وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته[488].	- الزكاة ركن أساسي من أركان الإسلام - إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (سورة التوبة الآية ٦٠) - كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه (حديث شريف)
المادة الثالثة والعشرون: ١. لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مُرضية كما أن له حق الحماية من البطالة . 2. لكل فرد دون أي تمييز الحق في أجر متساو للعمل . 3. لكل فرد يقوم بعمل الحق في أجر عادل مُرض يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية	- وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ (سورة التوبة الآية١٠٥) - "هذه يدٌ يحبها الله ورسوله" قالها الرسول لرجل اخشوشنت يداه من كثرة العمل - أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه. (حديث شريف) - اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى (سورة المائدة الآية٨) - التطبيقات الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين بالنسبة لحق العمل والحماية

(488) تتسم صياغة هذه المادة بالغموض ، بل والتراكيب اللغوية ، التي تحمّل النص عدة معاني لكثير من الحقوق والحريات ، التي تناولتها مواد أخرى بالإعلان العالمي!

الاجتماعية .	من البطالة، والأجر العادل.
٤.لكل شخص الحق في أن ينشأ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.	- راجع أقوال "ابن تيمية" بالنسبة لقواعد اختيار العاملين . - راجع أقوال "الماوردي" بالنسبة لتحديد عناصر "الأجر" ، وأن يكون الأجر "كافيا" للعامل (حدّ الكفاية).
المادة الرابعة والعشرون: لكل شخص الحق في الراحة، أو في أوقات الفراغ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر .	- وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً (سورة النبأ الآيات١١،١٠) - إن لبدنك عليك حقّا (حديث شريف) - إن القلوب تمل ، كما تمل الأبدان فابتغوا لها طرائف الحكمة (علي بن أبي طالب) - التطبيقات الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين - روحوا عن القلوب ساعة بعد ساعة ، فإن القلب إذا أكره عمي (علي بن أبي طالب)
المادة الخامسة والعشرون ١.لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته.	- التطبيقات الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين بالنسبة للحفاظ على الصحة والتغذية والملبس والمسكن. - من ولي لنا عملا ، وليس له منزلا فليتخذ منزل ، أو ليست له امرأة ،

ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة. وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته . 2. للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين. وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أم بطريقة غير شرعية .	فليتزوج، أو ليست له دابة ، فليتخذ دابة" (حديث شريف) - تأمين الخلفاء الراشدون – كعمر بن الخطاب للناس – للناس مسلمين وغير مسلمين – في حالات البطالة والمرض والشيخوخة (واقعة تخصيصه لمعونة دائمة لليهودي المسن) - عندما سئل الرسول (ﷺ) عن من أحق الناس برعاية الإنسان، أجاب: أمك، ثم أمك، ثم أمك، ثم أبوك - الجنة تحت أقدام الأمهات (حديث شريف) - وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنْ الرَّحْمَةِ (سورة الإسراء الآية ٢٤) - وَبَرّاً بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً (سورة مريم الآية٣٢) - ليس منا من لم يرحم صغيرنا، ولم يوقر كبيرنا (حديث شريف) - التطبيقات النبوية ، وتطبيقات الخلفاء الراشدين في رعاية الأطفال سواء كانوا شرعيين، أم غير شرعيين (اللقيط)
المادة السادسة والعشرون:	- أول أية أنزلت من القرآن هي:"اقْرَأْ بِاسْمِ

١.لكل شخص الحق في التعلم. ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولي إلزاميا وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة . 2.يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملا، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام . ٣.للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم	رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" (سورة العلق الآيات ١:٥) – وأقسم الله سبحانه بالقلم: ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (سورة القلم الآية١) – طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة " (حديث شريف) – هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ" (سورة الزمر الآية٩) – من سلك طريقا يلتمس به علماً، سهل الله له طريقا للجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطلاب العلم ، وان طالب العلم يستغفر له من في السماء والأرض" (حديث شريف) – أطلبوا العلم ولو في الصين" (حديث شريف) – إن علوم الدنيا ، تلحق بالفقه، كما إن علماء الدنيا يلحقون بالفقهاء، ذلك أن الله خلق الدنيا زادا للمعاد، يتناول منها

	الناس، ما يصلح للتزود" (الإمام الغزالي) - وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ ". (سورة الرعد الآية ١٧)
المادة السابعة والعشرون: ١. لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكا حرا في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه . ٢. لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني	- راجع المشاركة في شئون المجتمع - بجميع جوانبها ما دامت تتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية (راجع المادة الحادية والعشرين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما يقابلها من الإعلان القرآني لحقوق الإنسان) - إن من البيان لسحرا" (حديث شريف) - من مات دون ماله فهو شهيد" (حديث شريف)
المادة الثامنة والعشرون: لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحققا تاما.	- النظام الاسلامي وتضمُّنه للحقوق والحريات - وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (سورة النحل الآية٨٩) - مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (سورة الانعام الآية ٣٨)

المادة التاسعة العشرون: ١. على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نموا حرا كاملا . 2. يخضع الفرد في ممارسته حقوقه لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي . 3. لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها .	- لا ضرر ولا ضرار " (قاعدة شرعية) - على الأفراد واجبات نحو المجتمع في الإسلام تندرج تحت مسمى "فرض عين" - وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" (سورة المائدة الآية٢) - واجب احترام حق وصيانة الأعراض والأموال - واجب المحافظة على المصلحة العامة
المادة الثلاثون: ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول	- فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً

لدولة أو جماعة أو فـرد أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه	(سورة الفتح الآية ١٠) - وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلا تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ (سورة النحل الآية ٩١)

المبحث السابع

الواجبات العامة في الإسلام

كل حق يقابله واجب، وقد أقر الإسلام العديد من الحقوق للإنسان، وألزمه بواجبات عامة، ويعني العموم هنا بالنسبة للواجبات، أنها ليست واجبات خاصة يختص بها المواطن ويكلّف بها، بل هي عامة باعتبارها عامة على عموم المواطنين، وتتعلق – من جهة أخرى – بالدولة، من حيث رعايتها لها، وكفالة احترامها من جانب الجميع.

ويتطلب بحث الجوانب المختلفة لموضوع الواجبات العامة في الإسلام، أن نتناول موقف الإسلام من الواجبات العامة التقليدية – من وجهة نظر الفقه الدستوري – ، ثم نبحث بعد ذلك الواجبات العامة الإسلامية، أي تلك التي قررها الإسلام على المسلمين.

وهذا ما سنتناوله بالبحث في المطلبين التاليين:

المطلب الأول

موقف الإسلام

من الواجبات العامة التقليدية

الواجبات العامة التقليدية – طبقا للمفهوم الدستوري، والتي تنص عليها أغلب الدساتير المعاصرة – ثلاثة واجبات هي:

١-واجب الدفاع عن الوطن.

٢-واجب مراعاة احترام النظام العام والآداب العامة.

٣-واجب أداء الضرائب والتكاليف العامة.

على أن بعض الدساتير، قد نعتت واجبات أخرى بصفة "العمومية"، أى

اعتبرتها واجبات عامة، وهو ما نطلق عليها واجبات عامة "غير تقليدية". كواجب العمل، وواجب حماية حرمة الأموال العامة (في الدستور الكويتي)، وواجب محو الأمية، وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية، وصيانة أسرار الدولة، في الدستور المصري) .

واللافت للنظر، أنك تجد أن القرآن الكريم، قد حث على عدم إفشاء أسرار الدولة (والحفاظ على الأسرار العسكرية) وفي ذلك تنص الآية القرآنية الكريمة " وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمْ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً (٤٨٩).

وبالنسبة للواجبات العامة غير التقليدية، فقد سبق أن أشرنا إلى بعضها، عند حديثنا عن الحقوق والحريات العامة في الأنظمة الدستورية، وفي الإسلام، مثل حق العمل، الذي هو واجب عام، سواء على الأفراد، أو واجب على الدولة أن توفّر فرص العمل للمواطنين، كما أن واجبها هو كفالة تحقيق ما يرتبط بحق العمل من حقوق اجتماعية جديدة، مثل ضمان الأجر المناسب، والرعاية الصحية، والتعويض للعامل في حالات الإصابات الناتجة عن العمل، والأجازات، ورعاية المرأة العاملة، وغير ذلك.

ونتناول الآن بالبحث موقف الإسلام من كل واجب من الواجبات العامة التقليدية، وذلك في الفروع الثلاثة التالية.

---

(489) سورة النساء الآية ٨٣- بمعنى انه إذا جاء خبر أمر منْ أمور جيوش المسلمين ، مما يوجب الأمن أو الخوف ، افشوه وأشاعوه ، وفي ذلك ضرر على الجيش ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر، لعلمه الخبراء الذين يستخرجون خفاياه (مختصر تفسير الطبري) وراجع تفسير الجلالين.

الفرع الأول

واجب الدفاع عن الوطن

الدفاع عن الوطن واجب مقدس، والإسلام يُقدّر عاليا تلك الرابطة الشعورية الطبيعية بين الإنسان وبين موطنه، وعدم رغبته في مفارقتــه إلا مــضطرا، وحنينه للعودة إليه، وقد سبق أن أوردنا الآية الكريمة "وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلا قَلِيــلٌ مِــنْهُمْ "(٤٩٠)، وذكرنــا تشبيه بعض الفقه مغادرة الديار والأوطان، بقتل النفس.

ولذلك كان طبيعيا، أن يُوجب الإسلام على المسلم الدفاع عن أرضه وعــن وطنه، وهو نوع من الجهاد الواجب على المسلم، والذي يثاب عليه، والآيــات القرآنية والأحاديث النبوية كثيرة في فضل الجهاد وثواب الاستشهاد.

ولكن ثمة أسئلة وتساؤلات حول هذا الموضوع:

- فما هو الوطن، وهل هو محدد بأرض معينه، أم أنه يمتد ويتسع ليشمل أرض الإسلام ودار الإسلام؟
- وما هو نوعية الدفاع المشروع، وحدوده؟
- وهل شرع الإسلام القتل فحسب ضد غير المسلمين – في حالات معينه – أم يجوز قتال المسلمين ضد المسلمين؟
- وعلى من يقع واجب الدفاع عن الوطن الإسلامي، أو الأرض المسلمة ؟ هل هو واجب على المسلم فحسب، أم يمتد ليشمل قاطني هــذه الأرض المسلمة من غير المسلمين؟

أما عن التساؤل الأول، فالأرض كلها أرض الله، والأرض والدار الإسلامية (أي الدار التي تطبق عليها الشريعة الإسلامية) – كلها يجــب علــى المــسلم الدفاع عنها والدفاع عن العقيدة الإسلامية، فــإذا وقــع اعتــداء علــى أرض

(490) سورة النساء الآية٦٦.

إسلامية معينه أو على العقيدة الإسلامية وجب على المسلمين في أيــة ارض إسلامية أخرى، أن يتعاونوا ويتكاتفوا للصدّ عنها، ومواجهة المعتدين عليها.

وقد يفهم البعض أن معنى الدفاع يقتصر فحسب على الدفاع بالـسلاح، أي القتال الحربي، ولكني أرى أن معنى الدفاع يتسع ليشمل جوانــب مختلفــة : الدفاع بالمعونة بالمال، وهذا ما يستخلص من الحديث الشريف الذي يصف من جَهّز غازياً للقتال، فقد غزا ، ومن خلفه في أهلــه بخيــر فقــد غــزا (٤٩١). وكالدفاع بالفكر وبالكلمة.

أما بالنسبة للقتال، فهو واجب لنصرة الوطن والعقيدة الإســلامية، إذا تــم الاعتداء عليهما من جانب غير المسلمين . وأما بالنــسبة لقتــال المــسلمين بعضهم بعضا، فهو مُحرّم، إلا في حالة واحدة، وهي ابتغاء رَدّ فئة مسلمة عن ظلمهم لإخوانهم المسلمين ،ورفضهم الصلح أو إخلالهم به . فهنا يجيز القرآن الكريم قتالهم، بعد استنفاذ محاولات الصلح، فقتالهم واجب على المــسلمين ، حتى يرجعوا الى الحق وفي ذلك تذكر الآيــة الكريمــة " وَإِنْ طَائِفَتَــانِ مِــنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِــي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْــسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُــوا اللَّــهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ " (٤٩٢)

والدفاع عن الوطن، يقتصر على ما نسميه "بالدفاع الشرعي" عن الــنفس، فهو يقتصر على مجرد ردّ العدوان، وليس الاعتداء حتى على المعتدين! ومــا أجمل وما أبلغ هذا الاستخدام القرآني في الآية الكريمة، فى تأكيد معني السلم والسلام فى الاسلام ، عندما يصف حتى دفاع "المعتدي عليــه" بــرد عــدوان المعتدي" بأنه اعتداء !! " الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ

(491) رواه مسلم .
(492) سورة الحجرات الآية ٩.

اعتدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ "(٤٩٣) .

كما تجعل آيات أخرى مسوغ "الدفاع" من جانب المسلمين، ظلم المعتدي لهم المتجسد في هذا الاعتداء ! ولذلك أذن الله لهم برد الاعتداء ورفع الظلم عنهم " أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ"(٤٩٤) " وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"(٤٩٥)، ولكن الاعتداء على الغير، محرم. " وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ "(٤٩٦) .

كما يدعو الإسلام للسلم والسلام مع العدو إذا جنح العدو له " وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ "(٤٩٧)

والإسلام مشتق من "السلم" والسلام" و"السلامة" وكلمة السلم ومشتقاتها وردت في أكثر من مائة وأربعين آية في القرآن، على حين أن كلمة "الحرب" ومشتقاتها لم تذكر إلا في ست آيات فقط(٤٩٨).

كما أن للقتال آدابه الإسلامية وحدوده التي لا يجوز للمسلمين أن يتعدوها، وقد سبق أن أشرنا إلى تحريم الرسول قتال النساء والأطفال والمسنين والرهبان المتعبدين، وما أوصى به الرسول (ﷺ) وسار عليه الخلفاء الراشدون من عدم تخريب الديار أو قطع الأشجار .. الخ.

كما وضع الإسلام – بالنسبة للقتال، والهدنة، والصلح، والمعاهدات – قواعد وأنظمة، سوف نتناولها في موضعها – إن شاء الله – في الباب الأخير

(493) سورة البقرة الآية ١٩٤.
(494) سورة الحج الآية ٣٩.
(495) سورة البقرة الآية ١٩٠.
(496) سورة المائدة الآية ٨٧.
(497) سورة الأنفال الآية ٦١
(498) راجع دكتور صبحي الحمصاني – القانون الدولي والعلاقات الدولية في الإسلام طبعة بيروت ١٩٧ ص٥٠ وما بعدها وراجع دكتور محمد غزوي الحريات العامة – مرجع سابق ص٦٦

من هذه الدراسة، عند حديثنا عن الإعجاز القانوني للقرآن الكريم في مجال القانون الدولي والعلاقات الدولية.

وبالنسبة للمكلف بالدفاع عن الأرض الإسلامية، فيقع واجب الدفاع على المسلمين، ولا يُكلّف غير المسلم – القاطن في الأرض الإسلامية بذلك – وتكفيه الجزية التي يدفعها لبيت مال المسلمين، مقابل الدفاع عنه، فمنها ومن غيرها يتم الإنفاق على أمور الدفاع وتكاليفه.

وللذمّي في الشريعة الإسلامية حقوقه وواجباته، والذميون هم غير المسلمين من المعاهدين والمقيمين بدار الإسلام.

الفرع الثاني

واجب مراعاة واحترام النظام العام والآداب العامة الإسلامية

واجب احترام النظام العام واحترام الآداب العامة، من الواجبات العامة الدستورية التقليدية، التي تتناولها النصوص الدستورية والتشريعية المعاصرة بالتنظيم.

والنظام العام" من المصطلحات الغامضة في الفقه القانوني، وهو – كمصطلح "الرأي العام" مثلا، كلاهما موجود، ولكننا لا نراه ؟! وكما يقال عن الرأي العام، بأنه كالضغط الجوي" نُحسّ به دون أن نراه ! وكما يقال عن الرأي العام ! فكذلك النظام العام ! (٤٩٩)

ويحاول الفقه تحديد مفهوم النظام العام، عن طريق مدلولاته الثلاث التقليدية– وهي: الأمن العام والصحة العامة والسكينة العامة . إلا أن هذا التحديد قد أصابته يد التغيير والتطوير، بحيث أصبح النظام العام، يشمل مدلولات جديدة، كالجمال العام (جمال البيئة)، والمحافظة على التراث الإنساني والقومي..الخ.

ونحن نقصد بالنظام العام – كواجب عام يلزم مراعاته من جانب الأفراد – تلك القواعد المرعية بين الناس، والتي تتسم بالاحترام والتبجيل في المجتمع، حتى ولو لم توجد النصوص التي تلزم باحترامها.. ومعيار أو مقياس ثبوت تلك القواعد واحترامها، هو أن أي خروج عليها، أو عدم مراعاة لها، يؤدي – مباشرة – إلى إيذاء– المشاعرْ العامة للناس، أو ما يسمى بخدش الشعور العام.

---

(499) راجع في النظام العام والآداب العامة – الدكتور علي الباز – المفصل في النظام الدستوري الكويتي- الكتاب الثاني – الطبعة الأولى ١٩٨٨ ص١١٧ ، وما بعدها – الإدارة العامة لكلية الشرطة، الكويت.

وإذا كان النظام العام، يتسم – كما قدمنا – ببعض الغموض و لمرونة والنسبية، فإنه يقترن بمصطلح آخر، وهو الآداب العامة .

والحق، أن الآداب العامة "تعد أقل غموضا من مصطلح النظام العام، فهي تدلُ باسمها على معناها، وهي تقترب من مجالات القيم المختلفة (كالأخلاق والشرف).. التي تتجسد في مظاهر سلوكية.

والنظام العام، والآداب العامة، يختلفان من دولة لأخرى، ومن مجتمع لآخر، وذلك لاختلاف العادات والتقاليد والنظم وغير ذلك، فما نجده متفقا مع النظام العام والآداب في دولة، قد نجده متنافيا معهما في دولة أخرى

بل إن النظام العام والآداب العامة، لا يختلفان فحسب من دولة لأخرى أو بمعنى آخر باختلاف المكان، بل من الممكن أن يختلفا باختلاف الزمان، أي من زمن لآخر، فما تُنكره قواعد النظام العام والآداب العامة في الماضي، قد تتقبله تلك القواعد في الحاضر، وقد تتقبل أكثر منه في المستقبل، كل ذلك في دولة واحدة، مع اختلاف الأجيال والثقافات.

ولا يمكن أن يكون واجب مراعاة النظام العام واحترام الآداب العامة، مقتصرا على مواطني الدولة فحسب، بل هو واجب أيضا على جميع سكانها، أي على جميع من يقيم، أو يتواجد على أرضها، ولو تواجداً أو مروراً عابراً، وتنص الدساتير على ذلك دائما، بل هو واجب على المقيمين، حتى لو لم تنص الدساتير على ذلك، ولا لما كانت ثمة فائدة لفرض ذلك الواجب على المواطنين، واستثناء غيرهم من الأجانب منه[٥٠٠]؟

على ضوء ما تقدم، نتحدث عن النظام العامة والآداب العامة في الإسلام:
ونقسم هذا الفرع الى غصنين ، نتحدث في أولهما عن واجب احترام النظام العام، وفي ثانيهما عن واجب مراعاة الآداب العامة.

---

(500) انظر في تطبيقات واجب احترام النظام العام والآداب العامة في الدساتير المختلفة – دكتور علي الباز – الحقوق والحريات العامة والواجبات العامة في دساتير دول مجلس التعاون الخليجي مع المقارنة بالدستوري المصري- مرجع سابق – ص٢٠١ وما بعدها.

الغصن الأول

واجب احترام النظام العام

إنه ولما يلفت النظر ويثير التأمل، أنه إذا كانت قواعد النظام العام – في مفهومها في الأنظمة الدستورية المعاصرة – هي قواعد أخلاقية وأدبية غير ملزمة في ذاتها، وأنها لا تتحول إلى واجبات قانونية ملزمة، إلاّ إذا نص عليها المشرع – سواء في التشريعات العادية (القانونية) أو التشريعات الفرعية (اللوائح)، فان قواعد النظام العام الإسلامي، مُلزمة دينيا بذاتها، ولذاتها، فهي قواعد أخلاقية وقيمية، ولكنها في ذات الوقت قواعد دينية، وواجبٌ تنفيذها إطاعة لله ورسوله، وائتماراً بأمر الشريعة الإسلامية، بل وابتغاء الثواب من الله، في الدنيا والآخرة.

وهذا فيما يبدو لنا – ما يفرق طبيعة قواعد النظام العام الإسلامي – عن طبيعته في الأنظمة الدستورية المعاصرة.

ولكن هل يقتصر ذلك – بالنسبة للنظام العام الإسلامي- على ما أتى به القرآن والسنة فحسب من القواعد التي يمكن أن نعدّها من النظام العام ؟ والإجابة على هذا التساؤل هي: لا .

ذلك أن ثمة قواعد أخرى يمكن أن تنبثق من مصادر التشريع الإسلامي الأخرى – غير القرآن والسنة -كالإجماع – ويمكن أن يرى ولاة الأمر، أهميتها للمجتمع الإسلامي واتساقه وانضباطه، وذلك بعد أن يكون المجتمع ذاته قد اقتنع بها، وسار على منوالها ــ عُرفاً ــ ، فهذه القواعد، تعد أيضا من قواعد النظام العام في الدولة الإسلامية (فلا تجتمع أمتي على ضلالة) ويجب على المسلم الالتزام بها، لا أخلاقيا فحسب، بل دينيا.

وعلى ذلك، فإنه ليس ثمة ما يمنع من أن يعاد تجسيد قواعد النظام العام من مجرد واجب ديني ملزم – شرعا – إلى قواعد قانونية ملزمة قانونا ولها جزاء يحميها، وكل ذلك يقدّره ولي الأمر، على ضوء قوة – أو ضعف–

الوازع الديني في النفوس وتغيّره مع اختلاف الأزمنة والأجيال والأمكنة.

ولقد بدأت الرسالة المحمدية في مكة، حيث عرب الجاهلية، وحيث القبائل العربية وأعرافها وتقاليدها ونظمها الاجتماعية، وكما يروي لنا التاريخ. فإنه كان يختلط في تلك التقاليد الصالح بالطالح، والأخلاقي باللا أخلاقي، من القواعد المسيّرة لحياة الناس في ذلك الزمان البعيد.

ولقد جاء الإسلام بأخلاقياته وآدابه ونظمه وآمن المسلمون – في المدينة إبان عصر الدول الإسلامية الأولى – بالدين وبكل ما يأمر به من خير ومعروف وأخلاقيات، وانتهوا عن كل ما ينهي عنه، واتخذوا من القرآن الكريم وما نزل به هدى ونورا، ومن سيرة الرسول الكريم (ﷺ) نبراسا وأسوة وقدوة.

ولقد أقرّ الرسول (ﷺ) ما كان من أعراف وسلوكيات طيبة وتقاليد خيره ونظم نافعة لعرب الجاهلية قبل الإسلام، وأمر بالاستمرار عليها، ونهى عن إتباع كل منكر وقبيح وسيء في تلك الأمور.

وهكذا بدأ "نظام عام إسلامي جديد"، "وآداب عامة إسلامية جديدة"، يأخذ كل منها بنصيبه الوافر، من القرآن (والسنة المشرفة) ومن خير ما كان يتبعه العرب قبل الإسلام، واستمر تكونهما إبان عصر الخلافة الراشدة، ومن التطبيق الرائع للخلفاء الراشدين، ولباقي صحابة رسول الله (ﷺ) لكل ما هو خير ونافع، والتزامهم بالإسلام قولا وعملا، وفكرا وسلوكا.

ويكفي أن نذكر هذه التوجيهات النبوية الكريمة للمسلمين في سلوكياتهم "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"[٥٠١] وأن "المسلم ليس بلعّان ولا طعان"[٥٠٢] وأن "المؤمن من يأمن جاره بوائقه"[٥٠٣] ، وأن الرسول (ﷺ) إنما بعث ليتم مكارم الأخلاق.

---

(501) رواه البخاري.
(502) رواه مسلم.
(503) رواه البخاري.

وجاء القرآن ليحرّم الخمر، والزنا ، والربا، والفواحش، وما ظهر منها وما بطن ، وليحقّ كل ما هو حق وليبطل كل ما هو باطل، وليهذب السلوك، ويؤدب الإنسان المسلم بكل آداب الخير الإنسانية والعفاف والتقوى.

جاء الإسلام ليحقق ويطبق – ليس فقط – مدلولات النظام العام التقليدية، بل وليسبق – منذ قرون وقرون – كل تطور معاصر، أضاف إلى تلك المدلولات التقليدية، مدلولات حديثة، مثل الجمال العام (جمال البيئة) والمحافظة على بقائها ونقائها. وليس ثمة تعبير عن إلزام ذلك للمسلمين، وعن سمو ذلك المدلول الحديث في الإسلام، أكثر من نسبة ذلك إلى الله – جلّ وعلا– ، "ويكفي أن نتذكر عموم القاعدة الشرعية بأنه "لا ضرر ولا ضرار" والنهي عن "الإفساد في الأرض" وما أمر به الرسول من الحفاظ على البيئة في مائها و هوائها مقوماتها.

أما بالنسبة للمدلولات التقليدية للنظام العام: من حفظ للأمن العام، والصحة العامة، والسكينة العامة، فإن الآيات القرآنية (والسنة النبوية القولية والعملية) عديدة في إلزام المسلم بالحفاظ على تلك المدلولات، بل واعتبار الحفاظ عليها من الإيمان.

فالأمن من الإيمان ومن الأمان: والله سبحانه – هو الذي على امتنّ العباد بأن "آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ"(٥٠٤) " رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِناً "(٥٠٥) وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً"(٥٠٦) " ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ آمِنِينَ"(٥٠٧) " أُولَئِكَ لَهُمْ الأَمْنُ"(٥٠٨)، فالمؤمن من آمن المسلمون من لسانه ويده.

ولقد نص الإسلام على عقوبة بالغة الشدة، على كل من تسوّل له نفسه أن يروّع المسلمين الآمنين، ويخل بأمنهم، وهو حد جريمة الحرابة "إِنَّمَا جَزَاءُ

(504) سورة قريش الآية ٤.
(505) سورة البقرة الآية ١٢٦.
(506) سورة آل عمران الآية ٩٧.
(507) سورة الحجر الآية ٤٦.
(508) سورة الأنعام الآية ٨٢.

الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"(٥٠٩) .

وقد سبق أن تحدثنا في المبحث الخاص "بحق الأمن" عن الجوانب المختلفة لحق الأمن في الإسلام، بما يتضمنه ذلك الحق من أن يكون الإنسان آمنا على نفسه وماله وعرضه، وقلنا إن هذا الحق، له وجهه الآخر في الإسلام، وهو "واجب الأمن"، وهذا الواجب العام الذي يجب على كل من الدولة، والأفراد، وهذا ما يؤكد – من جديد – أن الإسلام قد قرر وأكد هذا المدلول التقليدي من مدلولات ما يسمى بالنظام العام "منذ مئات السنين" قبل أن تتحدث عنه التشريعات المعاصرة.

والحفاظ على الصحة العامة: واجب إسلامي، فحفاظ المسلم على صحته الشخصية خاصة، وعلى صحة الآخرين، وعلى كل ما يؤدي إلى سلامة المجتمع صحيا، كل ذلك هو واجب إسلامي وديني – قبل أن يصنف على أنه مدلول من مدلولات النظام العام التقليدي – والمسلم مأمور – شرعا– بتنفيذ قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" والآية الكريمة تنص على أن "لا تلقوا بأيدكم إلى التهلكة" وحديث الرسول (ﷺ) الخاص بأنه "إذا ظهر الطاعون في بلد وأنتم فيه فلا تخرجوا منه، ولا يدخل أحد إليه" هذا الحديث يؤكد واجب المسلم في الحفاظ على صحته والصحة العامة.

والإسلام، فيما يحث عليه من النظافة – بمعناها الواسع – من نظافة البدن والطعام، والداء، والماء.. الخ، وما يقرره من أن النظافة من الإيمان. كل ذلك، يؤكد ويجسد الواجب العام على المسلمين بالحفاظ على الصحة العامة.

أما السكينة العامة والحفاظ عليها كواجب إسلامي، فهو أمر تؤكده روح الإسلام قبل أن تؤكده نصوص سواء ما ورد منها في القرآن الكريم، أو في

---

(509) سورة المائدة الآية ٣٣ .

الأحاديث الشريفة.

والسكن والسكينة، وغيرهما من مشتقات فعل "سكن"، وما تتركه في النفس من هدوء وراحة، هذه الكلمات – وما يحمل معناها من ألفاظ أخرى – عديدة في الآيات القرآنية، مثل " وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً(٥١٠)، بمعنى هدوء الليل وسكونه مقارنا بصخب النهار وحركته سعياً للرزق، "هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِراً"(٥١١).

بل إننا لنجد فيما كان يفعله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، من تجوال بالليل في المدينة، ليتفقد أحوال المسلمين، ومحافظة على راحتهم، وما استرعى انتباهه من وجود أصوات غناء وضوضاء، تنبعث من إحدى الدور – على غير ما يجب أن يلتزم به الناس ليلا من سكينة وهدوء – ومحاولته معرفة أسباب هذا الخروج عن الواجب العام بالالتزام بالسكينة، وتسوّره على أصحاب هذه الدار سورهم .. الخ . كل ذلك يؤكد حرص ولي الأمر على تطبيق ذلك الواجب العام – الحفاظ على السكينة العامة – وإلزام كل مخالف لأحكامه بتطبيقه.

الغصن الثاني
واجب احترام الآداب العامة

كثيراً ما تتداخل وتتقارب تلك القواعد مع قواعد النظام العام، حتى لتكاد الحدود بينهما أن تتضاءل .

والإسلام هو – بحق– دين الآداب والخلق والقيم. وكيف لا يكون ذلك، والقرآن الكريم – المصدر الأول للتشريع الإسلامي – هو كما قال الرسول

(510) سورة النبأ الآيات ١٠، ١١.
(511) سورة يونس الآية ١٧.

الكريم (ص) فيما رواه ابن مسعود "إن هذا القــرآن مأدبــة الله فــي الأرض فتعلموا من مأدبته" .

وكيف لا يكون كذلك ورسول الإسلام (ﷺ) قد أدّبه ربه فأحــسن تأديبــه – ولذلك فقد استحق – صلوات الله وسلامة عليه – أن يصفه القرآن " وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ "(٥١٢)

وإنك لتجد في القرآن الكريم (والسنة المطهرة) كثيرا من القواعد التفصيلية الخاصة بالآداب العامة الإسلامية(٥١٣) ، المتعلقــة بــأدب الــسلوك – سـلوك المسلمين – وآدابا لتعاملهم وتحاورهم وتزاوجهم وأمور حياتهم. وبالتالي فهي واجبات عامة ملزمة علــى المــسلمين، بــاحترام ومراعــاة الآداب العامــة الإسلامية.

ولقد جاء الإسلام بتلك القواعد المتعلقة بالآداب العامة ليطهّر ما كــان قــد سبقه – في الجاهلية – من عادات سيئة وتتنافى مــع أبــسط قواعــد الآداب العامة، ولعلنا إذا تذكرنا طواف العرب حول الكعبة في الجاهلية – عُراة كمــا ولدتهم أمهاتهم! لتصورنا كيف كانت جاهليتهم حقا! حتــى ولــو كــانوا فــي طوافهم ذلك عراة – يظنون أنهم يؤدون شعائر دينية لعبادتهم الوثنية ! فيكف يتصور الأمر منهم في غير العبادة؟!

---

(512) سورة القلم الآية ٤.

(513) والأدب " هو الذي يتأدب به الأديب من الناس ، سُمّي لأنه "يأدب" الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح ، وقيل الأدب هو أدب النفس والدرس ، أو الظرف وحسن التناول ، وأدب (بالضم .. فهو أديب من قوم أدباء ، وأدّبه فتأدب يعني علّمه، والآداب في الاصطلاح هى : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والدعاء ، والطيب واللباس ، والاستئذان وغيرها من السلوكيات والأخلاق الحسنه التى يجب أن يتصف بها كل مسلم ويتحلى بها ، ويجعلها قدوة له يسير في نطاقها ولا يحيد عنها ، حتى لا يقع فيما هو محظور ومنهى عنه (انظر شمس الدين بن عبدالله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي ، ج١ ص ٢) فالآداب هي كل ما هو مطلوب سواء أكان مندوباً او واجباً (انظر حاشية البيجرمي على منهج الطلاب ٥١/١ ، ٣١٦) وقال بعض الحنفيه : الأدب الخصال الحميدة ، أو هي وضع الأشياء في موضعها ، والآداب في الفقه الإسلامي كثيرة : آداب الصلاة ، وآداب الخلاء ، وآداب الصيام ، وآداب القضاء . " انظر ذلك نقلاً عن الدكتور لاشين محمد يونس الغياتي آداب الاسلام وأخلاقياته فى حالتى السلم والحرب - مجلة المحامي - جمعية المحامين الكويتية ، السنة ١٦ ، أعداد يوليو ، أغسطس ، سبتمبر ١٩٩٢ ، ص ١٥ .

فكان لزاما أن يأتي الإسلام، فيحطم – مع تحطيمه الأصنام– ذلك الفحش في الفكر وفي السلوك، ويطهر السلوك تطهيرا، بتقرير آداب عامة إسلامية، وسلوك قويم ملتزم بتلك الآداب العامة، ويوجب كل ذلك في صورة واجبات عامة باحترام تلك الآداب، مع اعتبار تلك الواجبات العامة ملزمة دينيا، ويثاب المسلم على التزامه بها، ويعاقب على عدم احترامه لها.

فالتعامل بين الناس بكل أنواعه، له أصوله وآدابه، فدخول بيوت الغير – مثلا – له آدابه "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَداً فَلا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ"(٥١٤)

كما أوجب الإسلام – طبقا للحديث الشريف – أداء الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانك" وهكذا تصل الآداب الإسلامية إلى ذروتها، بالتزام المسلم ليس بواجب الأمانة فحسب، بل للنهي عن خيانة .. حتى من خانك! كما أمر بذلك الرسول (ﷺ) وأن من يخن الأمانة فقد خان الله ورسوله "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ"(٥١٥) " إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ"(٥١٦) "إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيما"(٥١٧) "إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ"(٥١٨).

وكذلك ما أمر به القرآن – من آداب عامة – تُوجب على المسلم، الوفاء بالعهد، " وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً "(٥١٩) " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ"(٥٢٠)، بل إنها تجعل العهد الذي يعاهد به الإنسان غيره، تجعل هذا

---

(514) سورة النور الآية ٢٧، ٢٨.
(515) سورة الأنفال الآية ٢٧.
(516) سورة الحج الآية ٣٨.
(517) سورة النساء الآية ١٠٧.
(518) سورة الأنفال الآية ٥٨.
(519) سورة الإسراء الآية ٣٤.
(520) سورة المائدة الآية ١.

العهد كأنه مع الله، حتى يتضح مدى أهمية وفائه بالعهد الذي عاهد به الإنسان غيره ! "وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلا تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمْ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ"(٥٢١)

ودخول الأطفال على الآباء والأمهات وغيرهم من الكبار في أوقات معينه، له قواعد في الاستئذان وغيره من الآداب " وَإِذَا بَلَغَ الأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ "(٥٢٢)، وللمرأة – صيانة لها ولأنوثتها – آداب عامة في الحشمة وغيرها، وقواعد للسلوك، " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رحيما"(٥٢٣)، وفي صوتها وكلامها " فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً "(٥٢٤) وفي لقائها بالرجل وفي الخطبة فلا يذكر الرجال لهن صريح النكاح سراً بل يجب قول ذلك أمام الأهل كما يقول الطبري في تفسيره لآية "ولكن لا تواعدوهن سرا" – وبالنسبة لتزيّن المرأة، فإن الآداب القرآنية، تلزمهن "وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنْ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ(٥٢٥)، وكذلك تقضي تلك الآداب القرآنية بعدم تبرّج المرأة "وَلا تَبَرَّجْنَ

---

(521) سورة النحل الآية ٩١

(522) سورة النور الآية ٥٩. وتنصّ الآية ٥٧ من سورة النور ، على تلك الأوقات التى يجب استئذان الأطفال فيها قبل الدخول على آبائهم وامهاتهن وغيرهم من الكبار ، وهى "من قبل صلاة الفجر، وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ، ومن بعد صلاة العشاء ".

(523) سورة الأحزاب ٥٩.

(524) سورة الأحزاب الآية ٣٢.

(525) سورة النور الآية ٣١.

تبرّج الجاهلية الأولى"(٥٢٦).

كما أن الآيات والأحاديث عديدة بشأن "غض البصر، بالنسبة للرجال والنساء" قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ "(٥٢٧) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ"(٥٢٨)، بل حتى في سلوك الإنسان، بل وفي مشيته " وَلاَ تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحاً إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ"(٥٢٩) وفي صوته وكلامه واغضض من صوتك .

ولنا فيما فعله عمر بن الخطاب مع الرجل الذي كان يتخايل في مشيته بطريقة غير لائقه ، فأمره أن يتجنب ذلك ، فادعى الرجل أنه لا يطيق تركه ، فجلده عمر، وعاد الرجل بعد ذلك للتبختر ، فجلده مرة أخرى ، ولقد جاء الرجل بعد مدة وقد ترك المشية القبيحة ، ودعا لعمر قائلا له : جزاك الله خيراً يا أمير المؤمنين، إنْ كان إلا شيطانا أذهبه الله بك(٥٣٠).

وذا كان القرآن الكريم قد جاء بتلك الآداب العامة بصورة تفصيلية، فقد امتلأت السيرة النبوية – قولا وفعلا وإقرارا ونهيا- بتفاصيل وتفاصيل للآداب العامة الإسلامية.

وقد أمر الله سبحانه وتعالى المسلمين بالاقتداء بالقدوة المتمثلة في سلوكيات النبي (ﷺ) "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً (٥٣١).

وليست مراعاة واحترام الآداب العامة الإسلامية، في دار الإسلام، واجب على المسلمين فحسب، بل يجب على غير المسلمين، ممن يقطنون دار

---

(526) سورة الأحزاب الآية ٣٣.
(527) سورة النور الآية ٣٠ .
(528) سورة النور الآية ٣١.
(529) سورة لقمان الآية ١٨، ١٩ .
(530) انظر في ذلك دكتور محمد سليمان الطماوي -- عمر بن الخطاب وأصول السياسية والإدارة العامة الحديثة – الطبعة الثانية ص٩٩ دار الفكر العربي.
(531) سورة الأحزاب الآية ٢١.

الإسلام– أو حتى يمرّون بها مرورا عابرا أن يلتزموا باحترام تلك الآداب العامة، حتى عند ممارستهم – أي غير المسلمين – لشعائر أديانهم.

ولذلك فإننا نجد في كثير من النصوص الدستورية في الدول الإسلامية، أنها حين تنص على حرية العقيدة – بالنسبة لغير المسلمين – وحقهم في ممارستهم لشعائرهم الدينية، تنص على شرط هام وهو " ألا تخالف تلك الممارسة النظام العام والآداب العامة" أي الآداب العامة الإسلامية.

الفرع الثالث

واجب أداء الضرائب العامة والتكاليف العامة

يقوم واجب أداء الضرائب والتكاليف العامة، على أساس منطقي عادل، مُفاده، أنه كما يحق للمواطن أن يتمتع بخدمات الدولة . مرافقها المختلفة، ورعايتها له، فإنه يجب عليه أن يساهم في تكلفة تلك الخدمات والمرافق والمشروعات، وذلك بالمساهمة في مورد هام من موارد الدولة، وهو الضرائب. كما أن واجب المواطن، ليس مقصورا على أداء الضرائب العامة فحسب، بل واجبه أيضا الالتزام بأداء التكاليف العامة الأخرى التي تفرضها الدولة، خاصة في أوقات الضرورة التي تقتضيها مصلحة الوطن .على أنه يجب مراعاة أنه – بالنسبة للتكاليف العامة، المفروضة جبراً، على بعض المواطنين في أوقات الضرورة، أن تكون لضرورة قومية، وبمقابل عادل، كما تنص على ذلك أغلب الدساتير الوضعية.

وقد سبق أن تحدثنا ـ عند تناولنا لمبدأ المساواة – عن مساواة الأفراد، أمام الضرائب والتكاليف العامة، إلا أن إعمال مبدأ المساواة، لا يعني إغفال مراعاة مبادئ العدالة الاجتماعية، وما تقتضيه من مراعاة إعفاء الدخول الصغير، أو التخفيف من أعباء الضرائب عليها، وكذا مراعاة مبدأ تصاعد الضرائب، بالنسبة لتنوع الدخول وارتفاعها وانخفاضها.

ونود أن نشير أولا إلى مبدأ العدالة الضريبية في الإسلام وتحقيقه من خلال القدرة على الدفع أو ما يسمى في الفقه المالي – كما يقول البعض من رجال الفقه الاقتصادي – بالطاقة الضريبية أو القدرة التكليفية ، أي قدرة الشخص الطبيعي أو المعنوي ، على المساهمة عن طريق دخله في تحمل الأعباء العامة ، وقد عبر القرآن الكريم عن القدرة التكليفية "بالفضل" أو "العفو" وهو ما يمثل الفائض الاقتصادي ، أي مازاد عن الحاجة من غير ترف أو إسراف ، ولقد

دعا الاسلام إلى ضرورة انفاقه في سبيل الله ، أي في سبيل المجتمع وتنميته تنمية شامله، وإن كان يتم ذلك أساساً من خلال الفرائض الإسلامية ، كالزكاة ، تلك الفرائض التي لا تفرض إلا في حدود الطاقة ، دون ظلم ، أي ما يزيد عن الحاجة ، وتلك هي عين العدالة الضريبية(٥٣٢).

وبالنسبة للضرائب في الإسلام، فإن الزكاة، ركنٌ من أركان الإسلام الخمس، والزكاة ضريبة على مال المسلم، بل هي – كما يقول بعض الفقه – الضريبة الاجتماعية الأولى في الإسلام(٥٣٣) وقد قررها القرآن الكريم (والسنة المشرفة) وتعددت نسبها، ومصارفها "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" (٥٣٤)

والزكاة صدقة مفروضة، يثاب المسلم على أدائها، ولا يجوز له تركها، بل لولي الأمر أن يأخذها من ماله إذا امتنع عن ذلك، ولا ننسى ما قام به الخليفة الأول أبو بكر الصديق – رضي الله عنه – من محاربة من فرق بين الصلاة وبين الزكاة وامتنع عن أدائها، وجملته الشهيرة، والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه.

وتختلف الزكاة – كصدقة واجبة، عن غيرها من الصدقات – غير المفروضة– التي ينفقها المسلم في سبيل الله "من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا، فيضاعفه له (٥٣٥) .

بل إن الخلفاء الراشدين، كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب – قد طبقوا مبدأ التكافل الاجتماعي، وما نسميه بالتكاليف العامة، تطبيقا صحيحا، حين طبقوا مبدأ واجب الأغنياء في الإسهام بأموالهم في رعاية الفقراء . بل إن

---

(532) راجع دكتور عبد الهادي النجار – الحرية الاقتصادية والعدالة الضريبية في الاسلام – مجلة الحقوق – جامعة الكويت – السنة السابعة العدد الثالث – سبتمبر ١٩٨٣ ص٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١.
(533) راجع الدكتور محمد سليمان الطماوي – عمر بن الخطاب – مرجع سابق ص٧١
(534) سورة التوبة الآية ٦٠.
(535) سورة البقرة الآية ٢٤٥.

لولي الأمر فرض الضرائب – بقانون ملزم – لسد تلك الحاجات، وتوفير المال لبيت المسلمين "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بها"(٥٣٦).

ومن تلك الضرائب في الإسلام "الجزية" وهي التي تفرض على غير المسلمين– في بلاد الإسلام – إذا لم يقبلوا الدخول فى الإسلام، ورغبوا في البقاء على دياناتهم، وذلك مقابل عدم مشاركة هؤلاء في القتال مع المسلمين.

إلا أن فرض تلك الضرائب زكاة وصدقة وجزية وغيرها – يجب أن يتم تطبيقه تطبيقا شرعيا عادلا، مع مراعاة مبادئ العدالة الاجتماعية، بما تقتضيه من إعفاء المحتاجين، والتخفيف عنهم – سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين – وقد أوردنا – فيما سبق – أمثلة للتطبيقات الرائعة لذلك في عهد الخلافة الراشدة، والآية الكريمة تنص على أن " لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا "(٥٣٧).

ويقول الرسول (ص) في ذلك أنه لا صدقة إلا عن ظهر غني " ويقصد بالصدقة هنا الزكاة ، وعليه فإن نصاب الزكاة أوْحَدّ الاعفاء في الفقه الاسلامي المالي الحديث ، هو الحد الأدنى للغني الموجب للزكاة ، فمن ملك النصاب ، أي قدرا معينا من المال زائدا أو فاضلا عن الحاجة أو الكفاية ، فإنه يجب عليه الزكاة ، ومن لم يملك هذا النصاب ، يعفى من الزكاة ، بل هو ممن يستحقها بقدر ما يفي حاجته أو كفايته ، وهو المستوى اللائق لمعيشته، وهي ذات مفهوم نسبي، ومن ثم فهي تختلف من بلد لآخر كما تختلف في ذات البلد من فترة لأخرى(٥٣٨) .

وهكذا يتضح مدى الإعجاز الإسلامي في مجال الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، بما سبق به التشريعات الوضعية المعاصرة من قواعد تنظم أداء واجب عام ، وهو واجب أداء الضرائب العامة والتكاليف العامة وما أحاط به

---

(536) سورة التوبة الآية ١٠٣.
(537) سورة البقرة الآية ٢٨٦.
(538) أنظر دكتور محمد شوقي الفنجري – الإسلام والمشكلة الاقتصادية – مكتبة الأنجلو المصرية – ١٩٧٨ ص٢٧ -٢٩ ، وانظر دكتور عبد الهادي النجار – المرجع السابق ص٢٨٢

الاسلام هذا الواجب من ضمانات تكفل عدالته.

المطلب الثاني

الواجبات العامة الإسلامية

لاشك أنه من الطبيعي أن تكون هناك واجبات عامة أخرى في الإسلام، غير تلك التي يصفها الفقه الدستوري بالتقليدية، وهذا ما نحاول أن نوضحه في هذا المطلب.

وتلك الواجبات العامة الإسلامية، تتصف أيضا – مثلها مثل الواجبات العامة التقليدية في الإسلام (موضوع المطلب السابق) بأنها مُلزمة شرعا للمسلم، ويثاب على تنفيذها، بل ويمكن لولي الأمر، أن يصبغها بالصبغة القانونية الآمرة، فتصبح واجبة وملزمة قانونا.

ولقد نص الإسلام – سواء بواسطة القرآن الكريم، أو بواسطة السنة، أو غيرها من المصادر– على تلك الواجبات العامة .

والمتأمل في تلك الواجبات العامة الإسلامية، يجد أنها قد تقترب في ملامحها أحيانا من مدلولات ما يطلق عليه الفقه الدستوري "النظام العام " وقد تقترب في -أحيانا أخرى – من ملامح "الآداب العامة " في الرؤية التقليدية للفقه الدستوري

كما أن ثمة أمراً آخراً يستحق التأمل أيضا بالنسبة للواجبات العامة الإسلامية، وهو، أن الكثير من تلك الواجبات "تندرج تحت المسمى الدارج في "الفقه الإسلامي" وهو "مسمى فرض عين"، أي انه يُطلب من كل فرد مكلف، فإذا قام به فريق من المسلمين، فلا يسقط عن الباقين، إلاّ أن البعض الآخر من تلك الواجبات العامة الإسلامية إسلامية، قد يندرج تحت ما يسمى بـ"فرض كفاية " بمعنى أنه إذا قام به فريق من المسلمين، سقط عن الآخرين.

فالزكاة – كواجب عام – على سبيل المثال، تندرج تحت "فـرض العـين" بحيث تجب على كل مكلف، تنطبق عليه شروطها.

بينما نجد أن واجباً عاما إسلاميا آخر يندرج "تحت فرض الكفايـة، مثـل "الحسبة " التي يعرفها الفقهاء بأنها أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عـن المنكر إذا ظهر فعله في حكم بين الناس فيما لا يتوقف على الدعوى(٥٣٩) وقـد اتفق الفقهاء على أنها من فروض الكفاية، إذا قام بها البعض في الأمة سـقط الطلب عن باقيها، إلا أنها تصبح فرض عين على أناس بحكم مناصبهم كأولى الأمر، من الخلفاء والأمراء والحكام ومن ينصّب لذلك(٥٤٠)

ومن الصعوبة بمكان، وضع قائمة محددة للواجبات العامة الإسلامية، التي يتعين على المسلم الالتزام بها، ويثاب على قيامه بذلك، فتلك الواجبات تـرتبط بحياة المسلم في كل جوانبها . في صباحه ومسائه، في عمله وراحتـه، فـي سلوكه وتعاملاته، في البيت والمسجد ومقر عمله وطريقه وغدّوه ورواحـه، خاصة مع خاصة أهله، ومع ذوي القربى، ومع جـاره ذي القربـى، والجـار الجُنُب، مع الغرباء، مع الصديق، مع العـدو ومـع المـسلمين، ومـع غيـر المسلمين، مع الرجال ومع النساء .. الخ.

وانظر الي تلك الآية الكريمة ، وما تحثّ عليه من واجب "الاحـسان" بكـل صوره وأنواعها " واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، وبالوالدين إحسانا ،وبذى القربى ، واليتامي والمساكين ، والجار ذى القربى ، والجار الجنُب، والصاحب بالجنب ، وابن السبيل ، وما ملكت إيمانكم إن الله لا يحّب مـن كـان مختـالا فخوراً (٥٤١).

---

(539) راجع الماوردي – الأحكام السلطانية ص٢٤٠.

(540) راجع الشيخ على الخفيف – الحسبة في الإسلام – من بحوث أسبوع الفقه الإسلامي . مهرجان ابن تيمية بدمشق سنة ١٣٨٠هـ ص٥٥٩ – وراجع فيما تقدم دكتور عبد الحكيم العيلي – الحريات العامة – مرجع سابق ص٦٣٧ وراجع في الحسبة دكتور محمد سليمان الطماوي – عمر بن الخطاب – ص٣٥١ وما بعدها.

(541) سورة النساء الآية ٣٦.

بل قد تتسع دائرة الواجبات العامة أكثر وأكثر إذا تذكرنا القاعدة الفقهية "انه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وقد قرر القرآن الكريم تلك الواجبات في آيات كثيرات، وكذلك السنة المشرفة شرحا وتفصيلا وتقريرا، إضافة إلى ما تقتضيه الحياة وتطورها والأزمان وتغيرها، من مشاكل وحلول ومستجدات يلزم لمواكبتها واجبات مستجدة، ما دام أن ذلك كله يتفق – ولا يختلف – مع روح الشريعة ومقاصدها ونصوصها الملزمة . ونجد أمثلة كثيرة لتلك المستجدات، كنتاج طبيعي، لترك باب "الاجتهاد" مفتوحا – وعدم إغلاقه حتى لا يترتب على ذلك الإغلاق، ما أصاب الفكر الإسلامي من جمود، نتيجة إغلاق باب الاجتهاد، منذ القرن الرابع(٥٤٢) وانظر إلى الرؤية الثاقبة لعمر بن الخطاب، في اجتهاده لمواكبة ذلك الاجتهاد لتطور الناس، وذلك عن إيقاعه الطلاق الثلاث لمن أوقعه جمله فقال "إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضينا عليهم ، فأمضاه عليهم "(٥٤٣) .

وعلى سبيل المثال لا الحصر تشمل الواجبات واجب التعاون على البر والتقوى، وواجب عدم التعاونُ على الإثم والعدوان " وتعاونوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" وواجب التراحم وواجب الجار وواجب المحافظة على النفس " وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ "(٥٤٤) على الجار وواجب عدم الإضرار بالنفس والغير، تطبيقا لقاعدة "لا ضرر ولا ضرار" وواجب الاعتصام وعدم التفرق والاختلاف "وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ "(٥٤٥) واجب احترام حق وصيانة الأعراض والأموال، وواجب الصدق

(542) انظر في إغلاق باب الاجتهاد ، الدكتور محمد فاروق النبهان – الحريات العامة – مرجع سابق ص٢٧٤ وما بعدها.

(543) راجع دكتور محمد سليمان الطماوي ، عمر بن الخطاب ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ وما بعدها .

(544) سورة البقرة الآية ١٩٥.

(545) سورة آل عمران الآية ١٠٣.

في المعاملة " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ"(٥٤٦) وواجب الوفاء بالوعد والمحافظة على العهد وواجب الطريق (وهو الوجه المقابل لحق الطريق) كما وضّحه الرسول الكريم(٥٤٧)، وواجب إغاثة الملهوف، بل يصل الأمر إلى واجب الابتسام في وجه أخيك ! بل وواجب إماطة الأذى عن الطريق !!.

وتتصدر قائمة تلك الواجبات العامة الإسلامية، واجبات شهيرة في الفقه الإسلامي- مثل واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والقرآن الكريم يُرتّب على الالتزام بهذا الواجب الإسلامي "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "نتيجة منطقية"، وهو أن تكون به الأمة الإسلامية خير الأمم " كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"(٥٤٨) "الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ"(٥٤٩)، فالأمر بالمعروف واجب إسلامي مقرر على المسلمين . ويقول الرسول (ﷺ) "من رأي منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" .

وقد سبق لنا أن أوضحنا – عند حديثنا عن ضمانات الحكم في الإسلام- مدى أهمية – قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الرقابة على أولى الأمر، وردّهم إلى الصواب إذا حادوا عنه. والأمر كذلك – لأهمية تلك القاعدة - لانتظام المجتمع، ورعاية الصالح العام، وحماية قواعد الشرع بواسطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الناس أنفسهم.

---

(546) سورة التوبة آية ١١٩.
(547) وذلك عندما نهى الرسول (ص) الناس عن الجلوس في الطرقات ، وقالوا يا رسول الله ، ما لنا غيرها، فقال لهم، إن للطريق حقا ، أي واجبا على الجالسين فيه ، وهو غض البصر ، وإزاحة الأذى .. الخ.
(548) سورة آل عمران الآية ١١٠.
(549) سورة الحج الآية ٤١.

الفصل الثالث

الوضع السياسي للمرأة في الإسلام

بين الشريعة والتشريع

الحقـوق السياسيـة للمرأة المسلمة

احتوى عنوان هذا الفصل على ثلاثة مصطلحات هي "الشريعة" و "التشريع" والوضع السياسي" وغني عن البيان، أننا نقـصد بــ"الـشريعة" الـشريعة الإسلامية، ونقصد بـ: التشريع "التشريعات الوضعية.

ولكن ما الذي نقصده بـ "الوضع السياسي"؟

من الممكن أن يشمل اصطلاح الوضع السياسي للمرأة جوانـب متعـددة، فكلمة السياسة (وهي المقابلة لكلمة Politeia في اليونانية) هــي كلمــة مــرنة مطاطة يمكن أن يندرج تحتها ــ في وجهة نظر أو أخرى ــ مدلولات مختلفة في اللغة القانونية، ولا يتفق الفقهاء على مدلول واحد لها فتلك الكلمة ــ كما يقول الفقيه الفرنسي أندريه هوريو ــ صعبة التحديد(٥٥٠).

والسياسة تعني – لغة – القيام على الشيء بما يصلحه، أو تولّي الأمر أو إدارته(٥٥١)، ولا يتسع المجال للاستطراد في ذلك الأمر، لكن قـصدنا الإشـارة إليه لنبين أن مصطلح الوضع السياسي للمرأة مصطلح غامض هو الآخر، فهو يشمل جوانب اجتماعية وثقافية واقتصادية وبيئية وتاريخية مختلفة.

---

(550) راجع أندريه هوريو - القانون الدستوري والأنظمة السياسية - ١٩٧٥ باريس - وراجع الدكتور علي الباز - الرقابة على دستورية القوانين في مصر - دراسة مقارنة ١٩٧٨ - دار الجامعات المصرية - وراجع دكتور ثروت بدوي - النظم السياسية - الجزء الأول ١٩٦٤ .

(551) راجع لسان العرب - طبعة بيروت ١٩٥٦ - الجزء السادس ص ١٠٨ .

فإذا أردنا أن نحدد ذلك المصطلح بما يتفق مع المقصود من دراستنا هذه، فلنطلق على ذلك الأمر مصطلح (الحقوق السياسية) للمرأة.

والحقوق السياسية هي فرع من فروع الحقوق والحريات العامة.(وقد سبق ان تناولنا معني الحقوق والحريات العامة وفروعها بالدراسة)

ونقسم هذا الفصل (الثالث) إلى المباحث التالية :

المبــحــث الأول: ويتناول تطور المركز العام للمرأة قديماً.

المبحث الثـــاني: يتناول موقف الشريعة الإسلامية بالنسبة للحقـوق السياسية للمرأة.

المبحث الثالـــث: يتناول : الموقف القـانوني إزاء الحقـوق الـسياسية للمرأة.

المبحث الأول

تطور المركز العام للمرأة قديماً

كان المركز العام للمرأة في المجتمعات والحضارات القديمة سيئا كل السوء، لم يكن لها أية حقوق سياسية أو غير سياسية بل لم يكن لها – في حد ذاتها – كيان مستقل – له شخصيته واحترامه، كان يُنظرَ إليها كمتاع ومتعة للرجل ، وليت الأمر قد وقف عند هذا الحد، فلقد نظرت المجتمعات إلى المرأة نظرة دونية هابطة.

ولا تختلف نظرة الأمم السابقة – تلك التي اصطلح على أنها صاحبة حضارة وتقدم ورقي إلى المرأة – لا تختلف في نظرتها للمرأة عن بعضها البعض.

لقد كانت نظرة اليونان والرومان والهند والفرس وعرب الجاهلية، كانت نظرتهم للمرأة واحدة ومتقاربة، و هي أنه لا قيمة لها ولا اعتبار ولا وزنا.

ربما كان العصر الفرعوني – في مصر القديمة – هو الوحيد الذي لم ينظر للمرأة تلك النظرة السيئة فلقد حظيت المرأة بمكانة جيدة، بل وشغلت المرأة أعلى المناصب السياسية، بل حكم بعضهن مصر مثل الملكة حتشبسوت، والملكة (تي) زوجة أمنوفيس الثالث ووالدة إخناتون[٥٥٢]، وكانت المرأة تتمتع في العصرين الفرديين – وقبل التدهور في العصرين الإقطاعيين و بعد فتح مصر بواسطة جيوش الإسكندر عام ٣٢ ق.م – كانت تتمتع بمكانة اجتماعية وأهلية قانونية كبيرتين وبمكانة متساوية للرجل، وبأهلية إبرام جميع

---

(552) راجع الدكتور/ عبد الحميد الشواربي - الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام مع المقارنة - منشأة دار المعارف ص ٢٤ وما بعدها ، وراجع المؤلفات الخاصة بالتاريخ الفرعوني (التي أشار إليها) مثل : دكتور / محمود سلام زناتي - تاريخ القانون المصري في العصر الفرعوني - البطلمي - الروماني - القاهرة ١٩٧٢ - دكتور / أحمد فخري - مصر الفرعونية - القاهرة ١٩٥٧ ص ١٤٨ وغيرها .

التصرفات القانونية كاملة غير منقوصة، وكانت تظهر في الرسوم على المعابد بقامة متساوية تماما مثل الرجل.

أما في العصور الأخرى، فإن وضع المرأة ــ كما قدمنا ــ كان في غاية السوء، ويكفي أن نستعرض بعض ما أثبته التاريخ عن نظرة تلك المجتمعات القديمة للمرأة.

فلدى اليونان :.. يكفي أن نتذكر ما قاله شاعر اليونان سيموندس بل إن الله جعل ــ عند الخلق ــ طبائع النساء مختلفة، فجاءت إحداهن كأنما أخرجها الله من... وأخرى من... أو ما يراه أفلاطون من أن النساء هن آخر طبقات المجتمع ــ في جمهوريته الفاضلة ــ إنهن كلأ مباح على الشيوع بين طبقة الحكام والفرسان(٥٥٣).

ولقد عاشت المرأة اليونانية ــ بتأثير الفلسفة السقراطية ــ محرومة من أية وظيفة من الوظائف العامة، طبقا لرؤية تلك الفلسفة : (أن للرجل السياسة..وللنساء البيت) (٥٥٤) وقد كان سقراط خصماً لأية مساواة بين المرأة والرجل ــ و كان أرسطو يرى أن كلمة "الرجل"، ليست ككلمة "المرأة"، وأن الطبيعة قد حددت لكل من المرأة والرقيق منزلة لا يجوز تجاوزها(٥٥٥).

وفي أثينا كانت الفرحة تعم إذا كان المولود ذكرا، ويعلّقون أكاليل الزيتون على مداخل المنازل، أما إذا كان المولود أنثى، فكان الحزن يخيم، و في

(553)أنظر الشيخ / محمد الغزالي ـ قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة ـ دار الشرق الطبعة الخامسة ـ يناير ١٩٩٤ ـ ص ٦٤ .

(554) راجع رجاء غارودي ـ في سبيل الارتقاء بالمرأة ـ دار الآداب ـ بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٢ ـ مترجم ـ ص ٢٦ وانظر حسن علي مصطفى حمدان ـ حواء التي أنصفها الإسلام ـ دار الإسراء للنشر والتوزيع ـ ص ١٣٩ (و قد أشار لمؤلف غارورودي) .

(555) أنظر عمر رضا كحالة ـ المرأة في القديم الحديث ـ مؤسسة الرسالة ص ١٣٦، وأنظر حسن حمدان ـ المرجع السابق ص ١٦٠ .

إسبارطة كان الآباء يقتلون سبع بنات من عشر يولدن لهم(٥٥٦).

أما لدى الرومان : فلم تختلف النظرة ـ بصفة عامة ـ للمرأة عنها عند اليونان، بل كان حقّهن في التجمل مقيدا بمقتضى قانون (أوبيا) عام ٢١٥ ق. م الذي أصدره الحاكم (أوبيوس) وجاهدت المرأة حتى أُلغيَ هذا القانون عام ١٩٥ ق. م.

ونقصد من الإشارة إلى ذلك الأمر، أنه حتى حق امرأة في التجمل كان مسلوبا منها، فكيف يكون الوضع بالنسبة لأي حق سياسي أو غير سياسي.... ؟.

صحيح أن وضع المرأة قد تحسن بعض الشيء خاصة فيما يتعلق بوضعها تحت الوصاية الدائمة، وذلك على يد الإمبراطور (أوغسطس) الذي منح المرأة الحق في طلب عزل وصيها الشرعي واستبدال غيره به، ثم بإصداره قوانين (جوليا) حيث كانت المرأة تخرج من الوصاية إذا أنجبت ثلاثة أولاد، إلا أن نظرة الرومان للمرأة كانت سيئة ولم يكن للمرأة الحقوق المقررة للرجال(٥٥٧) وكانت العادة ـ في روما ـ أنه لا يتم الاعتراف بالمولود، قبل أن يرفعه والده عن الأرض عقب ولادته، وغالبا ما كان الآباء يعْرضون عن المولود ويتخلون عنه إذا تبين لهم أنه أنثى(٥٥٨).

أما في الهند : فلقد كانوا ينظرون إلى الأنثى ـ بمجرد ولادتها ـ نظرة احتقار ويعتبرونها عاراً، و ربما يضحّي بها الأب ويقدمها قرباناً للآلهة، وتجعل الشريعة الهندوسية مصير المرأة تابعة لمصير الرجل وربما تحرمها

(556) أنظر محمد جميل بيهم ـ المرأة في الإسلام وفي الحضارة الغربية ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٠ ص ٥٨، وأنظر حسن حمدان المرجع السابق ص ١٥.

(557) أنظر بالنسبة لوضع المرأة اليونانية ـ الدكتور عبد الحميد الشواربي ـ الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ـ مرجع سابق ـ ص ٣١ وما بعدها وأنظر الشيخ محمد الغزالي المرجع السابق ص ٦٤ .

(558) أنظر محمد جميل بيهم ـ المرأة في الإسلام وفي الحضارة الغربية ـ مرجع سابق ص ٥٩.

من حق الحياة بعد وفاة الزوج[٥٥٩].

ولدى اليهود: فإن شريعتهم ـــ التي حرّفوها ـــ كانت تضع البنت في منزلة الخادمة، وتخول لأبيها أن يبيعها قاصرة، وليس لها أن ترث شيئاً، إلا إذا لم يكن لأبيها ذرية من البنين، وإذا ورثت لعدم وجود الذكور فإنه ليس لها أن تتزوج من سبط آخر، حفاظا على ما ورثته وخوفا من أن تنتقل الثروة إلى الغير. ولا تُقبل المرأة في الوظائف الدينية، ولا يؤخذ بشهادتها ولا يُعتد بقسمها إلا بإذن أبيها أو زوجها، ولقد جردت تلك الشريعة المرأة من معظم حقوقها المدنية وجعلتها تحت ولاية أبيها وأهلها قبل زواجها، وتحت ولاية زوجها، وهي ـــ أي تلك الشريعة ـــ تنُزل المرأة في هاتين الحالتين منزلة تقترب من منزلة الرقيق، بل إنها تبيح للوالد المعسر أن يبيع ابنته بيع الرقيق لقاء ثمن يُفرّج به كربته[٥٦٠].

أما لدى العرب في الجاهلية : فلم يختلف الأمر ـــ لدى غالبية القبائل ـــ بل ربما كان أكثر سوءا فلقد كانت الأنثى يستقبل قدومها بالحزن كله واسوداد وجه أبيها والتواري عن القوم إذا بشر بقدومها ثم تُوئد، ثم تُسبى في الحروب في متاع، وتحرم من الميراث، ويتصرف فيها الرجل كما يشاء تمتعا أو استرقاقا أو بيعها، ثم تورث هي نفسها، إذا مات عنها زوجها فهي تورث مع متاعه، فيرثه ولد زوجها، ويتصرف فيها كما يشاء، فإذا مات الأب ألقى وليُّه على زوجة الأب... ثوبه، ويتصرف فيها، إما أن يتزوجها، وله أن يعضلها

(559) انظر دكتور/ مصطفى السباعي ـ المرأة بين الفقه والقانون ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ١٩٨٦ ص ١٨، وانظر عمر رضا كحالة ـ المرجع السابق ص ١٣٦، ص ١٨٨، وأنظر حسن حمدان ـ المرجع السابق ـ ص ١٥ .

(560) أنظر دكتور/ مصطفى السباعي ـ المرجع السابق ـ ص ١٩، وانظر عبد الأمير الجمري ـ المرأة في ظل الإسلام ـ دار مكتبة الهلال ـ بيروت الطبعة الرابعة ١٩٨٦ ـ ص ٤١، وأنظر حسن حمدان ـ المرجع السابق ـ ص ١٦٠، وانظر دكتور / عبد الحكيم حسن العيلي ـ الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ـ رسالة دكتوراه ١٩٨٣ ـ دار الفكر العربي ص ٢٨٥ ـ وأنظر الفقرات من ٧ ـ ١٢ من الاصحاح الحادي عشر من سفر الخروج .

ويمنعها من الزواج حتى تموت، فيرثها، أو أن تفتدي نفسها منه بمال(٥٦١).

وكما يقول (الألوسي) فإن الوأد كان مستعملا في قبائل العرب قاطبة(٥٦٢)، وكان لذلك أسباب متعددة سواءً خشية الإملاق أي العامل الاقتصادي(٥٦٣)، أو كان للوأد ــ كما يقول البعض(٥٦٤)ــ دافع ديني بحت، ذلك أن العرب كانوا يعتقدون أن الأنثى رجس من خلق الشيطان، أو من خلق إله غير إلههم، و أن مخلوقا هذا شأنه ينبغي التخلص منه.

إلا أن بعض القبائل كانت تنظر للمرأة نظرة أكثر احتراما من تلك النظرة السابقة. ولقد كانت هناك شخصيات نسائية عربية ــ في الجاهلية ــ لهن رأيهن ولهن مكانتهن. كما أن الشعر الجاهلي ــ على العكس من تلك النظرة الاجتماعية المتدنية للمرأة ــ كان حافلاً بالتغزل في المرأة ووصفها وخوض الأهوال من أجلها.

لم تتمتع المرأة ــ لدى أغلب عرب الجاهلية ــ بأي حقوق، و كيف يكون لها حقوق سياسية أو غيرها وحالها كان كما قدمنا، ويكفي أن نذكر في تصوير ذلك الآية الكريمة (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتواري من القوم من سوء ما بشر به، أيمسكه على هون، أم يدسه في التراب، ألا ساء ما يحكمون)(٥٦٥).

---

(561)انظر محمود بن الشريف ـ القرآن ودنيا المرأة ـ دار المعارف ـ ص ٩ ـ وانظر الطبري، تفسير الطبري ـ الجزء الثامن ص ١٠٤ .

(562) انظر ـ بلوغ الأدب في معرفة أحوال العرب ـ الطبعة الأولى ـ بغداد ١٣١٤ هـ الجزء الثالث ص ٤١ وما بعدها .

(563) أنظر الدكتورة/ بنت الشاطيء ـ بنات النبي عليه الصلاة والسلام ـ ص ٣٥ .

(564) انظر الدكتور/ علي عبد الواحد وافي ـ الأسرة والمجتمع ـ ص ١٩ ـ وانظر محمود بن الشريف ـ القرآن ودنيا المرأة ـ مرجع سابق ص ١٣، ص ١٥ .

(565) انظر دكتور/ محمد سليم غزوي ـ الحريات العامة في الإسلام ـ رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق ـ جامعة الإسكندرية ١٩٧٧ ـ ص ١٥ وما بعدها ـ وانظر دكتور عبد الحميد الشواربي ـ المرجع السابق ـ ص ٤١ ـ الآيتان ٥٨، ٥٩ من سورة النحل .

وانظر ــ رعاك الله ــ إلى تعليق القرآن الكريم ، فى نهاية الآية ــ على ما يقوم به الآباء الذين يُبشَّرون بمولودٍ أنثى : "ألا ساء ما يحكمون " .. وسبحان الله .. العادل !

ورغم سوء حال المرأة لدى عرب الجاهلية، فإن تلك الجاهلية كانت أشرف وأكرم بالنسبة للمرأة ــ كما يقولون ــ من جاهليات اليونان والرومان وغيرها(٥٦٦).

فإذا استقرأنا المراحل التاريخية التي أعقبت تلك العهود المظلمة بالنسبة للمرأة وانتقلنا إلى أوروبا.

ففي أوروبا: كانت القوانين الأوروبية تسير على نهج الرومان، وكان القانون الإنجليزي حتى قرون متأخرة (حتى القرن١٩) كان يبيح للرجل أن يبيع زوجته، ولم يتدخل القانون إلا في تقدير السعر الذي يمكن أن تباع به(٥٦٧)، بل بيعت امرأة عام ١٧٩٠ في أسواق إنجلترا " بشلنين " لأنها ثقلت تكاليف معيشتها على الكنيسة التي تؤويها، وبقيت المرأة إلى عام ١٨٨٢ محرومة من حقها الكامل في ملك العقار وحرية المقاضاة، بل وكانت المرأة في أوروبا ــ كما عدّتها مجامع روما ــ كائنًا تنتهي حياته بالموت، لا حق له في الحياة لأنه رجس(٥٦٨).

بل ويكفي أن نذكر ــ للتدليل على وضع المرأة المتدني في أوروبا ــ أنه كانت هناك أسباب ثلاثة " للحجر " في القانون الروماني و في القانون

(566) انظر الشيخ محمد الغزالي ـ قضايا المرأة ـ مرجع سابق ص ٦٤ ـ وانظر المرأة في الإسلام للشيخ الغزالي والدكتور/ محمد سيد طنطاوي والدكتور أحمد عمر هاشم ـ مكتبة أخبار اليوم الإسلامية ص ١٢، ص ٨٤ .
(567) انظر الشيخ الغزالي ـ المرجع السابق ـ ص ٦٥.
(568)أنظر محمود بن الشريف ـ المرجع السابق ـ ص ٤٩.

الفرنسي حتى عام ١٩٣٨ وهي " الصغر.. والجنون.. والأنوثة "(٥٦٩)، بل ومنذ عام ١٧٩٣ نصت اللجنة التشريعية العمومية على " أن... الأولاد وفاقدو العقل، والقصر، والنساء، والمحكوم عليهم بعقوبات مدنية شائنة.. ليست لهم حقوق المواطنة "(٥٧٠).

بل إن بعض التشريعات ــ كالتشريع الفرنسي ــ كانت تضع قيودا على المرأة المتزوجة ــ وحتى وقت قريب ــ بالنسبة لتصرفاتها في أموالها الخاصة، وتستلزم موافقة الزوج على هذه التصرفات في بعض أحوال معينة(٥٧١).

بل إن حكومة سالازار في البرتغال قد أقرت عام ١٩٣٣ــ وظل الوضع حتى عام ١٩٧٥ ــ أقرت مبدأ دستوريا ينص على أنه ".. إذا كان جميع الأشخاص متساوين أمام القانون، فالنساء لا يمكنهم ذلك بسبب اختلاف الطبيعة"(٥٧٢).

تلك هي صورة المرأة بدءاً من المجتمعات القديمة، وكان ذلك هو المركز العام للمرأة قديما، بل وحتى مشارف العصر الحديث. بالنسبة لبعض المجتمعات غير الإسلامية :

ولم تأخذ المرأة مكانتها ووضعها (في تلك المجتمعات غير الإسلامية) وحقوقها السياسية إلا مؤخرا (كما سنوضح في الجزء الأخير من دراستنا هذه).

---

(569)انظر أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي ـ مبادئ نظام الحكم في الإسلام ـ الطبعة الرابعة ١٩٧٨ ـ ص ٤٤٢

(570)انظر حسن حمدان ـ المرجع السابق ـ ص ١٦٣ .

(571)انظر أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي ـ المرجع السابق ص ٤٢٢ .

(572) انظر حسن حمدان ـ المرجع السابق ـ ص ١٦٤ .

فماذا فعل الإسلام للمرأة ؟ و ماذا فعل بالمرأة ؟.

هذا ما سنوضحه في المبحث القادم (المبحث الثاني) :

المبحث الثانـــي

موقف الشريعة الإسلامية بالنسبة للحقوق السياسية للمرأة

نقسم هذا المبحث إلى مطلبين نتحدث في أولهما عن المركز العام للمرأة في الإسلام، ثم نتحدث ـ تخصيصاً ـ في المبحث الثاني عن الموقف بالنسبة لمباشرة المرأة لحقوقها السياسية.

ونود أن ننوه إلى أننا في حديثنا عن هذين الموضعين إنما نشير إليهما بإيجاز، فلا يعني الأمر أن نفصل الحديث و أن نورد الأدلة المتعددة للآراء المختلفة للفقهاء حول المسائل الخلافية، ذلك أننا نحسب أن مقام هذه الدراسة لا يتسع لكل ذلك.

المطلب الأول

المركز العام للمرأة في الإسلام

ما دمنا قد تحدثنا ــ بإيجاز ــ عن المركز العام للمرأة في المجتمعات القديمة، فإنه ينبغي لنا أن نتحدث عن هذا المركز العام ــ بإيجاز أيضاً ــ في ظل الإسلام.

وكما رأينا في عرضنا لهذا المركز العام قديما، فإن المرأة كانت ــ في نظر تلك المجتمعات ــ مجرد شيء لا كرامة له ولا وزنا ولا اعتباراً، لم يشذ عن هذه النظرة مجتمع ولا عصر من العصور القديمة، اللهم إلاّ في العصر الفرعوني، فإن تولّي امرأة أو أكثر منصب رئاسة الدولة وقوتهن وتأثيرهن ــ نساء الأسر الحاكمة ــ في الحكم و في تسيير أمور الدولة، كل ذلك لا يدل على أن المرأة ــ بصفة عامة كانت في ذات المركز وذات التكريم.

ولقد أتى الإسلام، فأعاد للمرأة الحياة، وأعاد الحياة للمرأة.

والحياة هنا تعني الكرامة والشخصية الإنسانية.

ولا يستطيع منصف أن يجادل في أن الإسلام قد أتى بالكرامة للبشر عموما، أو لم يُكّرم الله بني آدم ــ كما جاء بذلك النص القرآني ــ و هل يقتصر وصف بني آدم على الذكور فقط دون الإناث ؟

ولقد زاوجت الآيات الكريمات دائما بين "المؤمنين" و "المؤمنات" و بين "المسلمين" و "المسلمات" و بين "القانتين" و "القانتات" و بين "الذكر والأنثى" وأنهم – أي المؤمنين والمؤمنات (يعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ وأنه (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم

شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [٥٧٣].

وتعني الكرامة التي كرم بها الله الناس جميعا والتي أكرمهم بها - واستخلافهم في الأرض - تعني المساواة بينهم - ذكوراً و إناثاً - في توجيه الأحكام لهم، و في تكليفهم بتنفيذها، والالتزام بها و في حسابهم - ثوابا وعقابا - على ذلك.

لا ينكر منصف أن الله قد كرم المرأة وساوى بينها وبين الرجل مساواة تامة في الكرامة الإنسانية، و ساوى بينهما فيما نطلق عليه - في الفقه القانوني - " الأهلية القانونية أو المدنية " أو ما يطلق عليه فقهاء الشريعة الإسلامية " الولاية الخاصة ".

فللمرأة ذمتها المالية المستقلة عن زوجها، ذلك الاستقلال الذي لم تحصل عليه المرأة البريطانية إلا بعد عام ١٨٨٢ فلم تكن تستطيع التصرف في أموالها ـ بعد زواجها ـ إلا بموافقة الزوج. و في فرنسا عامي ١٩٣٨، ١٩٤٢ بل ولا تزال ثمة قيود على المرأة المتزوجة في بعض أحوال تصرفها في مالها[٥٧٤].

وللمرأة المسلمة أهليتها الكاملة في إدارة أموالها وإجراء مختلف العقود من بيع وشراء ، ولها الوصاية على الصغار والولاية على المال، وأن تكون وكيلة لأي جماعة من الأفراد في الإدارة في أموالها[٥٧٥].

وللمرأة المسلمة إرادتها المستقلة في الموافقة على من تقترن به أو عدم الموافقة، بل وَردّ ولي أمرها إذا أجبرها على غير ما تريد، و الوقائع ـ

---

(573) سورة الحجرات الآية (١٣).

(574) انظر أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي ـ مبادئ نظام الحكم في الإسلام ـ مرجع سابق ص ٤٢٢ وانظر دكتور عبدالحميد الشواربي ـ مرجع سابق ـ ص ٢٠٣، ٢٠٦.

(575) انظر دكتور مصطفى السباعي ـ المرأة بين الفقه والقانون ـ مرجع سابق ص ٢٢٦.

في السنة المطهرة ـ كثيرة مثبتة لذلك. ولا يستطيع مكابر أن يثير موضوع " الطلاق "[٥٧٦] وأنه بيد الرجل، فللمرأة حق التطليق، ولها أن تشترط العصمة بيدها[٥٧٧].

وللمرأة كرامتها بل وتكريمها ـ الذي ما بعده تكريم ـ كأم وكابنة وكزوجة وكأخت وكخالة وكعمة وأنه ما كرمها إلا كريم وما أهانها إلا لئيم " كما أوصى بذلك الرسول الكريم ﷺ ".

إن الحديث عن المساواة بين الرجل والمرأة ـ المساواة العامة في الإنسانية ـ أمر بديهي، والحديث عنه يطول، وللمرأة ـ الزوجة ـ أن تحتفظ بدينها الكتابي، وليس للرجل سلطان على دين زوجته، وليس له أن يكرهها على تغييره.

وكما يقول الفقهاء فإن الذي يتدبر القرآن الكريم يُحّس المساواة العامة في الإنسانية بين الذكور والإناث، وأنه إذا أعطى الرجل حقا أكثر، فلقاء واجب أثقل لا لتفضّل طائش.. وأن الإسلام سوّى بين الرجل والمرأة في جملة الحقوق والواجبات، وإذا كانت هناك فروق معدودة فاحتراماً لأصل الفطرة الإنسانية وما بني عليها من تفاوت الوظائف.. وأن المساواة ثابتة في القرآن[٥٧٨].

الإسلام إذن لم " يحرم المرأة من كل حقوقها ويعتبرها أحطّ من الرجال "، كما يقول المرجفون، والعبارة السابقة هي نصّ عبارة اللورد كرومر ـ ممثل الاحتلال الإنجليزي في مصر في كتابه " مصر الحديثة "[٥٧٩].

---

(576) انظر ما اوردناه تفصيلا بانسبة للطلاق ، وذلك في موضوع الطلاق في الاسلام في الباب الرابع من دراستنا هذه .

(577) انظر دكتور عبد الحكيم العيلي ـ المرجع السابق ـ ص ٣٠٧ .

(578) انظر الشيخ الغزالي ـ قضايا المرأة ـ مرجع سابق ص ٣٥، ص ١٥، ص ٣٤.

(579)راجع دكتور عبد العظيم المطعني ـ المرأة في عصر الرسالة بين واقعية الإسلام وأوهام المرجفين ـ دار الفتح للاعلام العربي ـ ص ٨ .

وللمرأة حقّها في العلم والتعلمّ والمعرفة ـــ وأين هذا مما حدث مما لاقتــه أول طبيبة في العالم وهي " أليصابات بلاكويل " التي كانت تدرس الطـــب فــي جنيف في عام ١٨٤٩ حيث كانت حتى النسوة ـــ وليس الرجـــال فحـــسب ـــ المقيمات معها "يقاطعنها ويأبين أن يُكلّمنها ويزوين ذيـــولهن مـــن طريقهـــا احتقاراً لها، حيث كان تعلّم المرأة سُبة(٥٨٠).

أين ذلك من وصايا الرسول الكريم ﷺ مِن حثّ على التعلم، وجعله فريضة، وما ثبت أنـه ـــ بعد زواجه بأم حفصة رضي الله عنها ـــ قد استقدم لهـــا مَـــنْ تواصل تعليمها إجادة الخط، بعد ما علم أن حفصة كانت تـــتعلم الكتابـــة قبـــل تشرفها بالزواج منه ﷺ ".

وللمرأة حقها في العمل، فلم يحرم الإسلام المرأة " أهليـــة العمـــل خـــارج بيتها، ولا هو حرضّها ـــ كما يقولون بحق ـــ وزيّن لها مزاحمة الرجال وترك شئون الأسرة، بل اتخذ الإسلام بين هذين الاتجاهين طريقا وسطا(٥٨١)يكفي أن نعيد تأكيد أن الإسلام لم يحرم المرأة من " أهلية " العمل خارج بيتها.

فإذا قارنا ذلك بوضع المرأة في الغرب و أن المرأة ـــ في فرنسا مـــثلا ـــ كان لا بد أن تحصل على موافقة زوجها على ممارستها أية مهنة، وأن ذلـــك القيد كان ساريا حتى ألغي عام ١٩٨٣، و أن حق الزوج في الاعتراض علـــى عمل زوجته ظل ساريا إلى أن تم تعديل الدستور عام ١٩٥٧. إذا عقدنا تلـــك المقارنة لوجدنا أن بعضنا يظلم الإسلام ـــ فيما يتعلق بالمرأة ـــ ويعتقـــد فـــي تقدمّية الآخرين!

إن الإسلام قد أفسح للمرأة مجالا في ميدان العمل وأباح لها ـــ كما يقـــول

(580) أنظر محمود بن الشريف ـ المرجع السابق ـ ص ٤٩ .
(581) انظر أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي ـ المرجع السابق ص ٤٢٢ .

بحق بعض الفقه أن تضطلع بأية وظيفة وأن تزاول أي عمل ولو خارج منزلها، مادامت تؤدي ذلك في وقار وحشمة و في صورة بعيدة عن مظاهر الفتنة، ومادامت محافظة على ما سنته الشريعة الإسلامية في هذا الصدد، ومادام ذلك لا يؤدي إلى ضرر خلقي أو اجتماعي، ولا يعوقها عن أداء واجباتها الأخرى نحو زوجها وبيتها وأولادها ولا يتعارض مع أوضاعها في الأسرة والمجتمع، ولا يكلّفها ما لا طاقة لها به، أو ما لا تُحسن أداءه بطبيعتها»(٥٨٢).

للمرأة إذن أن تعمل، بما لا يؤدي إلى مُحرّم أو مكروه، و قد كانت أسماء بنت أبي بكر تعمل و ورد عنها " كنت أنقل النوى على رأسي من أرض الزبير (أرض زوجها الزبير بن العوام) فلقيني رسول الله ـ ﷺ ـ ومعه نفر من الصحابة فدعا لي".

واشتركت كثير من الصحابيات مع رسول الله ـ ﷺ ـ في الغزوات "كأم عمارة" في غزوة أحد "وأم سليم" في غزوة حنين، "وأميمة بنت قيس الغفارية" في غزوة خيبر ودفاعها عن الرسول دفاعا مجيدا وأم عطيه الأنصارية التي غزت مع الرسول الكريم سبع غزوات، "ونسيبة بنت كعب"، و قول الرسول ﷺ فيها و في دفاعها عنه في غزوة أحد، بعد أن تكالب الرماة على الغنائم وتركوا مواقعهم، وانتهز الكفار الفرصة وهاجموا الرسول محاولين القضاء عليه يقول الرسول الكريم " ما التفتُّ يمينا ولا شمالا يوم أُحد إلا وجدت نسيبة تقاتل دوني

ونودّ أن نُوضّح أولاً : أننا نقتصر حديثنا هنا ـ في هذا المبحث ـ عن حق العمل بالنسبة للمرأة، على العمل العام ـ أو بصفة عامة ـ غير أننا سنتحدث

(582)راجع رأي الدكتور عبدالواحد وافي ـ حقوق الإنسان في الإسلام ـ ص ٤٢، وراجع في ذلك محمود بن الشريف ـ المرجع السابق ص ٣٨.

عن حقها في العمل (تولي المناصب السياسية) طبقا للشريعة الإسلامية، في المبحث التالي ـ وذلك عندما ما نتناول ذلك الحق بين الحقوق السياسية.

ونود أن نوضح ثانيا: أننا في حديثنا عن المساواة بين الرجل والمرأة كما شرعها الإسلام، لا ننسى ولا نتناسى أن ثمة فروقا ـ كما يقول رجال القانون ـ بين المساواة القانونية والمساواة الفعلية.

أما المساواة التي نقصدها، فهي المساواة القانونية، أو كما يقول رجال القانون هي المساواة بين المراكز القانونية المتماثلة، فهذا التساوي في تلك المراكز يؤدي ـ منطقيا ـ إلى المساواة القانونية.

وعلى ذلك، فنحن لا ننسى ولا نتناسى ـ عندما نتحدث عن المساواة بين المرأة والرجل في الإسلام ـ لا ننسى الفروق الطبيعية والفسيولوجية بينهما، وما يترتب عليها من أحكام أتى بها الشرع الحنيف، ولا ننسى " طبيعة الأنوثة " وما توجب من التزامات لا تخل أبدا بمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة ولا تهدره، وإنما " تنظمه ".

وفرق كبير ـ كما يفهم رجال القانون ـ بين " إهدار الحق" وبين "تنظيمه".

سنزيد ذلك الأمر إيضاحا، في حديثنا ـ في المبحث التالي ـ عن الحقوق السياسية للمرأة إلا أننا ننبه من الآن إلى أن " طبيعة الأنوثة " تنظم حق المساواة، ولكنها لا تهدره، كما أنه لا ينبغي أن تكون " الحجة المقنعة " التي يستند إليها البعض لحرمان المرأة من حقوقها.

والحقيقة التي لا تحتاج إلى بيان، هى أن المرأة المسلمة قد حظيت بمكانة سامية من المستحيل أن تعادلها مكانة في النظم الاجتماعية الأخرى المعاصرة لها، و أن النساء العربيات ـ كما يقول الكتاب والمؤرخون ـ قد حظين في

صدر الإسلام بالقيام بدورهن في المجتمع، واشتهر منهن كثيرات أسهمن إسهاما وافراً في الفقه، ورواية الحديث، والفتاوى والأدب والتاريخ والنسب، مثل أم المؤمنين "عائشة" التي ساهمت في العمل السياسي وقادت جند المسلمين يوم الجمل، ومن الشهيرات أيضاً "أسماء بنت أبي بكر" "وعكرشة بنت الأطرش" التي اشتركت في الحرب بين علي ومعاوية، ومن شهيرات العصر الأموي " أم البنين " زوجة الخليفة الوليد بن عبد الملك، وقد اشتهرت بالفصاحة والبلاغة وقوة الحجة وبعد النظر، وكانت لها مكانتها الكبيرة في قصر الخليفة الوليد الذي كان يستشيرها في مهام الدولة، وكانت "عائشة بنت طلحة بن عبيد الله" ممن نبغن في الأدب وأيام العرب والنجوم[٥٨٣].

والخلاصة أن الإسلام كان هو الثورة الحقيقية التي أحيت المرأة من العدم.

(583) راجع دكتور عبد الحكيم العيلي - المرجع السابق - ص ٣٠٢، ٣٠٣، وراجع دكتور زكريا البري في كتابه دور المرأة في المجتمع - نقلا عن الدكتور العيلي ص ٣٠٣ - وراجع محمود بن الشريف ص ٤٠، وراجع دكتور محمد نور فرحان - مرجع سابق .

المطلب الثاني

موقف الشريعة الإسلامية بالنسبة لمباشرة المرأة للحقوق السياسية

يوضح الفقهاء الحقوق التي تكفل الاشتراك في إدارة شئون المجتمع، بأنها حق الانتخاب (وحق التصويت) وحق الترشيح لعضوية المجالس النيابية والشعبية وحق تولي المناصب العامة السياسية، وحق مخاطبة السلطات العامة.

ويمكن القول بصفة عامة، إن هذه الحقوق السياسية ـ أو أغلبها ـ هي التي تقابل ما يطلق عليه فقهاء الشريعة " الولاية العامة " وهو مصطلح يعني القيام بعمل من أعمال إحدى السلطات العامة التشريعية أو التنفيذية أو القضائية.

وعلى ذلك فالحقوق السياسية تعني في الفقه الإسلامي تقلّد الولايات العامة كالخلافة ووزارة التفويض وولاية القضاء والإمارة على الجهاد وولاية المظالم وولاية الحسبة.

أما الولاية الخاصة فهي سلطة الإنسان في شئونه الخاصة أو الشئون الخاصة بغيره كالوصاية على الصغار والولاية على المال(٥٨٤).

فما موقف فقهاء الشريعة الإسلامية من مباشرة المرأة لهذه الحقوق ؟

يمكن أن نردّ آراء الفقهاء بالنسبة للحقوق السياسية للمرأة إلى ثلاث

---

(584) راجع في ذلك أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي - مبادئ نظام الحكم في الإسلام - المرجع السابق ص ٤١٧، وراجع دكتور عبد الحميد الشواربي - مرجع سابق - ص ٥٢ ، راجع دكتور عبد الحكيم العيلي - المرجع السابق - ص ٢٨٦.

اتجاهات :

ـ الاتجاه الأول لا يعترف بالحقوق السياسية للمرأة.

ـ الاتجاه الثاني يعترف بالحقوق السياسية للمرأة.

ـ الاتجاه الثالث مع اعترافه بالحقوق السياسية للمرأة، إلا أنهم يرون أن ممارستها لتلك الحقوق رهين بتطورها ومدى تطور المجتمع ومدى حاجته إلى جهود المرأة وممارستها لحقوقها.

ونحن إذ نشير إلى تلك الآراء المختلفة، فإننا نكتفي بعرضها في إيجاز شديد، ذلك أن الرسائل العلمية المتخصصة قد عرضت في إسهاب وتفصيل لكل رأي فقهي وأدلته، بل وردّ أصحاب كل رأي على الرأي الآخر[٥٨٥].

وفيما يلي خلاصة موجزة لكل من الرأي الأول ثم الرأيين الثاني والثالث معاً بالنسبة لكل حق من الحقوق السياسية، ونلاحظ أن الرأيين الثاني والثالث يتطابقان في الأدلة التي يستندون إليها، و إن كان الرأي الثالث مع اعترافه بحقوق المرأة إلا أنه يجعل ممارستها لتلك الحقوق رهين بتطور الظروف.

---

(585) من الجدير بالذكر ان استاذنا الدكتور عبد الحميد متولي كان له فضل الريادة في ذلك المجال سواء في مؤلفاته ومنها مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، او الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور او غيرها وكذلك في إشرافه على العديد من الرسائل التي تُعنى بالدراسات الإسلام ية مع مقارنتها بالأنظمة الدستورية - ومن أهم تلك الرسائل العلمية القيمة رسالة الدكتور عبدالحميد الشواربي، ورسالة الدكتور عبد الحكيم العيلي المشار إليهما فيما سبق، وراجع عرضا شاملا للآراء المختلفة في الفقه الإسلامي في مؤلف الدكتور متولي - مبادئ نظام الحكم في الإسلام مرجع سابق ص ٤١٧، وما بعدها وفي رسالة الدكتور الشواربي ، ص ٥٥ وما بعدها وفي رسالة الدكتور العيلي ص ٢٨٦ وما بعدها .

أولاً : حق الانتخاب وحق الترشيح

أ- ينكر الكثير من الفقهاء على المرأة ممارسة الحقوق السياسية ــ بصفة عامة ــ ومنها : حق الانتخاب وحق الترشيح، فهذه أمور تدخل فيما يسمى " الولاية العامة " تلك التي يختص بها الرجل بحكم قوامته، كما أن النساء مأمورات بأن " يقرن " في البيوت وألا يختلطن بالرجال وأنهن لسن أهلا للشورى أو المشاورة، كما أن الطبيعة الأنثوية للمرأة تتعارض مع قيامها بتلك الأمور.

ويستند هذا الرأي الذي ينكر الحقوق السياسية للمرأة، سواء حق الانتخاب أو الترشيح أو تولي الوظائف، يستند إلى بعض الآيات القرآنية مثل : (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم)[٥٨٦] أو الآية الكريمة: (ولهنَّ مثلُ الذي عليهنَّ بالمعروف وللرجال عليهن درجة) [٥٨٧] أو الآية الكريمة : (وقرن في بيوتكن ولا تبــرَّجْنَ تبــرُّجَ الجاهلية الأولى) [٥٨٨] وكذلك بعض الأحاديث الشريفة وخاصة الحديث " لن يفلح قوم ولوّا أمرهم امرأة " وكذلك ما جرى عليه العمل في صدر الإسلام من عدم تولية الرسول ﷺ أو أحد الخلفاء الراشدين لامرأة ولاية عامة[٥٨٩].

ب- يعترف جانب من الفقهاء بحق المرأة في مباشرة الحقوق السياسية خاصة حق الانتخاب وحق الترشيح، وهم يرون أنه لا يوجد نص في القرآن أو السنة يقطع بحرمانها من ذلك، كما أن المساواة بين

---

(586) سورة النساء الآية ٣٤.

(587) سورة البقرة الآية ٢٢٨.

(588) سورة الأحزاب الآية ٣٣.

(589) راجع رأي لجنة الفتوى بالأزهر الشريف - مجلة رسالة الإسلام - السنة الرابعة - العدد الثالث، يونيو ١٩٥٢، وراجع رأي الشيخ جمال الدين الأفغاني - مجموعة الأعمال الكاملة - الدار القومية ص ٥٢٥ - أبو الأعلى المودودي، المرأة ومناصب الدولة - دار الفكر - بيروت ص ٨٤، و في رسالته نحو الدستور الإسلامي ، ص ١١٧، ١١٨، و في مؤلفه الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة دار العلم بالكويت - الطبعة لثانية ١٩٧٤ ص ٢٦٢ .

الرجل والمرأة ـ فيما لا يتعارض مع طبيعة كل منهما ـ تقتضي ذلك، كما يقررون أنه ليس ما يمنع من مشاورة المرأة، ويستدلون على ذلك بما أشارت به أم المؤمنين أم سلمة على الرسول الكريم ﷺ وكذلك مجادلة امرأة لعمر بن الخطاب في مسألة المهور وأخْذِهِ بقولها.

كما أن للمرأة أن تُوكِل غيرها، وأن يوكلها غيرها، والانتخاب ما هو إلا نوع من التوكيل كما أنها بالترشيح (وهو توكيل من غيرها لها) إنما ترعى مصالحها وتدلي بدلوها في أمور قد لا تتوفر للرجال الخبرة الكافية لها.

ويستدل هذا الرأي ببعض الآيات القرآنية مثل (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)[٥٩٠] ومثل (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف)[٥٩١].

ومشاركة النساء للرجال في بيعة الرسول ﷺ ومن مشاركة النساء في الأمور السياسية كخروج أم المؤمنين السيدة عائشة تطالب بالقصاص لمقتل عثمان رضي الله عنه، وقتالها على رأس الجيش، كما أن قوامة الرجل لا تؤدي إلى حرمان المرأة من مباشرة حقوقها السياسية كما أن هذا الرأي يناقش الآية الخاصة بقرار النساء في البيوت، بأن الخطاب فيها إما موجه لنساء النبي ﷺ ـ في رأي البعض ـ وليس موجها لنساء المسلمين عامة ويرى البعض الآخر أن القرار في البيوت ليس مطلقا (فالنساء يخرجن لزيارة الوالدين وعيادة المريض والصلاة) وهو لا يمنع مباشرة المرأة لحقوقها السياسية[٥٩٢].

(590) سورة التوبة الآية ٧١.

(591) سورة البقرة الآية ٢٢٨.

(592) أنظر من الآراء المؤيدة للمساواة بين الرجل والمرأة ـ في حدود معينة ـ الطبري وابن حزم والدكتور محمد يوسف موسى ـ الإسلام والحياة ـ مطبعة مخيمر ١٩٦١ ص ١٦١ ـ المرأة بيين الفقه والقانون، دكتور مصطفى السباعي ـ مرجع سابق ـ ص ٣٩، والشيخ محمود شلتوت ـ من توجيهات الإسلام ١٩٥٩ ص ١٩٣،

إلا أن الأمانة تقتضي ـ ونحن نمزج بين الرأيين الثاني والثالث ـ أن نقرر أن الرأي الثالث الذي لا ينكر على المرأة أحقيتها في مباشرة الحقوق السياسية، وأن الإسلام لم يحرمها من أهليتها في هذا المجال ، إلا أن هذا الرأي الثالث، يؤكد على أنه مادام أن المجتمع لم يتهيأ بعد لمزاولة المرأة الحقوق السياسية وأنه قد تحدث أضرار اجتماعية عن مباشرة المرأة لتلك الحقوق، ولذلك فإن الأمر يقتضي من المرأة التريث حتى يتطور المجتمع مع اعتراف هذا الرأي بأن الإسلام لم يحرم المرأة تلك الحقوق السياسية (الانتخاب والترشيح).

ثانياً: حق تولي المناصب السياسية

نود ـ بداية ـ أن نشير إلى أننا ـ بصفة عامة ـ انتهينا إلى أن الإسلام لم يمنع المرأة من العمل، مع الالتزام الكامل بأحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بضرورة العمل ونوعيته ومناسبته لطبيعة المرأة وغير ذلك مما استلزمته الأحكام.

إلا أننا نتحدث ـ هنا ـ عن عمل معين، وهو "بعض" المناصب السياسية كالخلافة أو رئاسة الدولة وكتولي منصب الوزارة.

وقبل أن نتحدث ـ كما تحدثنا في البند أولا فيما يتعلق بحق الانتخاب وحق الترشيح ـ عن الرأي الأول الذي ينكر الحقوق السياسية للمرأة، و الرأيين (الثاني والثالث) اللذين يعترفان بحقوق المرأة السياسية مع اتجاه الرأي الثالث إلى التمهل في مباشرة المرأة لتلك الحقوق.

وكذلك مؤلفه الإسلام عقيدة وشريعة ١٩٥٩ ص ١٩١ ومؤلفاته،القرآن والمرأة ص ٣، الشيخ محمد رشيد رضا ـ نداء الجنس اللطيف ـ مطبعة المنار ١٩٦٧ ص ٧، وأنظر آراء الفقهاء المؤيدين لمنح المرأة حقوقها السياسية في رسالة الدكتور / الشواربي ص ٨١ وما بعدها .

قبل ذلك نشير إلى أن الاتجاه العام ــ بل الكلّي ــ بين الفقهاء، وهو عدم تولّي المرأة منصب الخلافة (أو رئاسة الدولة) فهي ــ كما يقولون ــ رئاسة تشمل أمور الدنيا والدفاع عن الدين.

كما يتفق الفقه على عدم تولي المرأة ما يسمى في الفقه الإسلامي منصب وزارة "التفويض"، و هي التي يعهد فيها الخليفة ــ أو رئيس الدولة ــ إلى وزيره مباشرة أمور الدولة والتصرف فيها دون الرجوع إليه، وهي تفترق عن وزارة "التنفيذ" أي التي يقوم فيها الوزير بتنفيذ ما يراه الخليفة.

الإجماع إذاً ــ أو ما يقارب الإجماع ــ على مدى تولي المرأة منصب الخلافة أو وزارة التفويض، وذلك بناءً على الأدلة التي يستند إليها أصحاب الرأي الأول (الذين يقولون بأن الإسلام لم يمنح المرأة حقوقاً سياسية) والتي عرضناها فيما سبق[٥٩٣].

يبقى بعد ذلك أن نعرض لوجهة النظر في الفقه الإسلامي حول تولي المناصب السياسية عدا الخلافة ووزارة التفويض:

أ- يرى أصحاب وجهة النظر الأولى أنه يمتنع على المرأة أن تتولى الوظائف العامة (الولاية العامة) مثل الإمارة على الجهاد وولاية

(593) ومن الطريف أن نورد هنا ما أورده الشيخ محمد الغزالي وهو يتحدث عن ضرورة تحسين صورة المرأة المسلمة أمام غير المسلمين - على الأقل - ما أورده عندما سأله احد المسلمين : هل يسرك ان تكون " بنازير بوتو " رئيسة وزراء، فأجابه الشيخ الغزالي ضاحكاً سألني مسلم انجليزي : هل يحاربون " مسز تاتشر " لأنها امرأة تولت الحكم ؟ فقلت (أي الشيخ الغزالي) له : بماذا تجيب هذه المرأة اذا قالت لك - = =وهي واسعة الثقافة - إنني توليت الحكم على مذهب أهل "الظاهر" في الفقه الإسلامي، وانظر بالنسبة لإجماع الفقهاء على عدم تولي امرأة منصب الإدارة الكبرى - الدكتور مصطفى المباعي، مرجع سابق ص ٣٩، ٤٠ - والدكتور متولي - مرجع سابق ص ٤٢٩ - الشيخ ابو زهرة - حيث يورد راي ابن حزم في ذلك .

المظالم، وولاية الحسبة، وولاية القضاء[٥٩٤].

أما بعض الأعمال الأخرى المناسبة لطبيعة المرأة ـــ وهي أعمال عادية وليست سياسية كالتدريس للبنات وطبيبة النساء ـــ فلا حرج فيها[٥٩٥] .

ب- و يرى أصحاب وجهة النظر الثانية أن للمرأة أن تتولى المناصب السياسية (كوزارة التنفيذ) ويقصرها البعض على ما يتعلق بشئون المرأة، وإن تخصصت وزارة لشئون المرأة وحماية مصالحها، فإن المرأة تُختار فيها ابتداء، لأنها أهلٌ للقيام بمصالحها وأقدر عليها وكذلك تصلح المرأة للوزارة التي تتطلب الشفقة والرحمة كالشئون الاجتماعية[٥٩٦] .

لقد مارست المرأة ـــ طبقا لهذا الرأي وكما سبق وأن قدمنا ـــ العمل السياسي مثل أم المؤمنين عائشة، كما ولّى عمر بن الخطاب امرأة لتَولّي ولاية فيها من العمومية ما فيها وهي "الشفاء بنت عبد الله"، عندما ولاّها ولاية الحسبة في السوق، ويقال إنها كانت تتولى شئون النساء في السوق[٥٩٧].

وبالنسبة لولاية القضاء، فإن الأحناف ـــ بصفة عامة ـــ يجوّزون تقلد المرأة للقضاء فيما يجوز لها الشهادة فيه، وللإمام أبي حنيفة رأي وسط يجيز "أن تكون المرأة قاضية في الأحوال ـــ قياسا على شهادتها في الأموال ـــ فهي

---

(594) انظر أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي - المرجع السابق ص ٤٢١ هامش ٣ - وانظر رأي الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٢٥ .

(595) انظر في تفصيلات الرأي وأدلة الصحابة - الدكتور الشواربي - المرجع السابق ص ٥٥ وما بعدها وانظر رسالة الدكتور العيلي - مرجع سابق - ص ٢٦٨، وما بعدها.

(596) راجع رأي الشيخ أبو زهرة - مناقشات اللجنة التحضيرية للدستور المصري - جلسة ١٠ مايو ١٩٦٧ ص ٤١، وراجع في ذلك الدكتور عبد الحميد الشواربي ص ٢٥٩.

(597) راجع رسالة الدكتور العيلي ، مرجع سابق ، ص ٣٠٣.

تقضي فيما يجوز أن تشهد فيه"[٥٩٨]. غير أن جانبا من الفقهاء كالإمام الطبري وابن حزم، قد أجازا للمرأة تولي ولاية القضاء مطلقاً دون تحديد[٥٩٩].

---

(598) راجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي - المرجع السابق ص ٤٢٧ - وراجع الأستاذ البهي الخولي مرجع سابق ص ١٣٠، ١٣١.

(599) راجع أستاذنا الدكتور عبدالحميد متولي - المرجع السابق - ص ٤٢٧، وراجع الدكتور الشواربي - المرجع السابق - ٨٢.

المبحث الثالث

الموقف القانوني إزاء الحقوق السياسية للمرأة

نتحدث في هذا المبحث عن أمرين : أولهما آراء فقهاء القانون بالنسبة للحقوق السياسية للمرأة وعن تكييفهم لما يسمى بمشكلة الحقوق السياسية للمرأة (وهذا هو موضوع المطلب الأول من هذا المبحث)، وثانيهما هو موقف المشرع (الدستوري والعادي) بالنسبة للحقوق السياسية للمرأة وذلك في الأنظمة المختلفة. (وهذا هو المطلب الثاني).

المطلب الأول

الموقف الفقهي

يكاد يكون ثمة إجماع على تأييد رجال الفقه القانوني لمنح المرأة حقوقها السياسية، وضرورة مباشرتها لتلك الحقوق.

وهناك بعض الآراء القليلة لدى رجال الفقه ـ القديم نسبيا ـ مثل الفقيه الفرنسي " اسمان " الذي ردّد ذات المعنى الذي قال به بعض رجال الفقه الإسلامي من : أن المرأة أقل من الرجل من الناحية المادية الجسمانية والعقلية والأدبية، وأن ثمة تقسيما للعمل ـ نتيجة لذلك ـ بين الرجل والمرأة،

فهي تختص بشئون المنزل[600].

ونجد بعض الفقه ـــ في مصر قديما ـــ يعـــارض مـــنح المـــرأة الحقـــوق السياسية، وذلك لزيادة عدد النساء ـــ في مصر في الأربعينات ـــ عـــن عـــدد الرجال، مما يؤدي إلى تحكم المرأة في تسيير الأمور، وتنقلب الأوضاع[601] .

بينما يرى بعض الفقه ضرورة التدرج في منح المرأة حقوقها الـــسياسية، ووضع ضوابط لذلك، مثل قصر الحقوق السياسية على النساء المتعلمات دون الجاهلات[602]، أو نبدأ ـــ مثلا ـــ بالاعتراف لهن بحـــق الانتخـــاب حتـــى إذا نضجت المرأة سياسيا أمكن تقرير حق الترشيح لها[603] .

وفـــي مقـــابل تلك الآراء القليلة ـــ والقديمة نسبيا ـــ في الفقه الأجنبـــي وفي الفقه العربي، نجد ما يشبـــه الإجماع فـــي الفقـــــه ـــ عامـــة ـــ علـــى ضرورة منح المرأة حقوقها السياسية.

من ذلك ـــ على سبيل المثال ـــ رأى " بارتلمي" حول ضرورة منح المـــرأة حقوقها السياسية، و لقد قدّم تقريرا بذلك إلـــى البـــرلمان الفرنـــسي عـــــام ١٩٢٣ باسم لجنة الاقتراع العام، مبينا مزايـــا الاعتـــراف للمـــرأة بحقوقهـــا السياسية، من حيث أن منطق الديمقراطية يحتم ذلـــك، وضـــرورة تمكيـــــن المـــرأة مـــن الـــدفاع عن حقوقها ومصالحهـــا المميـــزة و أن المـــرأة ـــ بمباشرتها لحقوقهـــا الـــسياسية ـــ تـــستطيع أن تخـــدم المجتمـــع خـــدمات

(600) انظر اسمن ـ القانون الدستور الفرنسي والمقارن الطبعة الثامنة ١٩٧٢ ص ٣٧ وانظر في ذلك الدكتور الشواربي ـ الرسالة المشار إليها ـ ص ١٧٢ .

(601) راجع رأي الدكتور ـ محمود عيد في رسالته للدكتوراه ـ نظام الانتخاب للتشريع المصري والمقارن جامعة القاهرة سنة ١٩٤١ ـ ص ٧٤ .

(602) أنظر رأي الدكتور وحيد رأفت ـ القانون الدستوري للدكتورين وحيد رأفت وهدايات إبراهيم ـ مرجع سابق ص ٢٥١ .

(603) أنظر رأي الدكتور عثمان خليل ـ المبادئ الدستورية العامة ـ ١٩٤٣ ص ٢٧١ .

جليلة[٦٠٤]، أو كما يقول "جون استيوارت مل" ــ عن التصويت النسائي و عن ضرورة منح المرأة حقوقها السياسية ــ " إننا لا يمكننا أن نضعهن في صفّ الأطفال والمجانين لوقت أكثر من هذا"[٦٠٥] .

أما في الفقه العربي فإن رجال الفقه ــ في كثرتهم الكاثرة ــ يؤيدون مباشرة المرأة لحقوقها السياسية[٦٠٦].

والآن ما هي الأسانيد أو الحجج التي يستند بها الفريق المعارض والفريق المؤيد:

الحجج المعارضــــة:

نلاحظ التشابه الكبير بين حجج معارضي منح المرأة حقوقها السياسية عند الفقه الإسلامي والفقه القانوني، من حيث أن الطبيعة الأنثوية للمرأة، و فكرة تقسيم العمل بين المرأة والرجل نتيجة لاختلاف تكوينها، أنّ كل ذلك يؤدي إلى الاعتراض على منح المرأة الحق السياسي، وكذلك أن الرجال هم الذين يتحملون ضريبة الدم والخدمة العسكرية دون المرأة[٦٠٧] .

ويستند بعض الفقه القانوني المعارض لمنح المرأة حقها السياسي، إلى ما يقرره بعض الفقه ــ مثل " أندريه هوريو " ــ من نتائج مترتبة على اشتراك المرأة في ممارسة حق الانتخاب، من حيث أن ذلك سيؤدي إلى توجيه المجتمع

(604) أنظر رأي بارتلمي - القانون الدستوري - مطول القانون الدستوري - ١٩٣٣ ص ٣١٢، وانظر الدكتور ثروت بدوي - النظم السياسية - مرجع سابق - ص ٢١١.
(605) راجع الدكتور - عبد الحميد الشواربي - المرجع السابق - ص ١٨٦.
(606) انظر الدكتور عبد الحميد متولي - المرجع السابق ص ٤٣٠ وما بعدها وانظر الدكتور - ثروت بدوي - النظم السياسية ص ٢٠٩ وما بعدها وانظر الدكتور محمود عاطف البنا - النظم السياسية الطبعة الثانية ١٩٨٤، ١٩٨٥ ص ٣٥١ وما بعدها والدكتور - عبد الغني بسيوني عبد الله - أنظمة الانتخاب في مصر والعالم ١٩٩٠ ص ١٧٨، الدكتور مصطفى ابو زيد فهمي - النظام الدستوري المصري ١٩٨٤ . ص ٢٦٧ دكتور يحيى الجمل - النظام الدستوري في الكويت ١٩٧٠، ص ٧١ مطبوعات جامعة الكويت - ص ٢٤٠، ص ٢٤١ .
(607) راجع في تفصيلات ذلك دكتور عثمان خليل - المبادئ الدستورية العامة سنة ١٩٥٦ ص ٢٣٧ وما بعدها.

وجهات محافظة، وتقوية الاتجاهات المحافظة، باعتبار أن المرأة لا تميـل ــ خاصة في الشئون السياسية ــ إلى المخاطرة أو التغيير[٦٠٨].

أما الحجج والآراء المؤيدة لمباشرة المرأة لحقوقها السياسية:

فهي تتنوع، فغالبية الآراء تستند إلى :

١- المبدأ الديمقراطي وما يقتضيه من أن يحكم الشعب نفسه بنفسه سواء بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر (أو الديمقراطية النيابيــة) وتلــك الأخيرة تقتضي أن يشارك الشعب ــ رجالا ونساء دون تمييز ــ فــي اختيار ممثليهم، و كذلك في تمثيل الناخبين والناخبات.

٢- كما أن مبدأ المساواة يقتضي المساواة في الحقوق والحريات العامة، وما يترتب عليه أن يُعّد حرمان المرأة من مباشرة حقوقها الـسياسية، إخلالاً بمبدأ المساواة، ذلك المبدأ الذي تعد المرأة مثلها مثــل الرجــل قائمة بواجبها في دفع الضرائب، مما يؤدي إلى " حقها فــي المراقبــة على السلطات العامة بواسطة حق الانتخاب و حق الترشيح ".

وبالنسبة لحجة مبدأ المساواة، فإن بعض الفقه المعــارض لمــنح المــرأة حقوقها السياسية يقرر أنه لا تعارض بين مبدأ المساواة و بين حرمان المرأة من مباشرة الحقوق السياسية، ذلك أن المبدأ يجب أن يفهم على أنه مــساواة قانونية و ليس مساواة فعلية، و أن للمشرع أن ينظم حق الانتخاب بما يؤدي إلى مصلحة المجتمع.

٣- كما أن طبيعة المرأة لا تتنافى مع مباشرة حقوقها السياسية.

٤- بل إن للمرأة مصالح متميزة، ينبغي لها أن تدافع عنهــا مــن خــلال

(608) راجع راي أندريه هوريو، مرجع سابق ص ٢٥٧، وراجع دكتور عاطف البنا - مرجع سابق ص ٣٥٢ .

ممارستها لحق الانتخاب و حق الترشيح و حق تولي المناصب السياسية.

٥- كما يستند المؤيدون لحق المرأة ــ في الانتخاب مثلا ــ إلى أن حق الانتخاب يعد من الحقوق التي تثبت للإنسان بحكم كونه إنسانا وآدميا ــ رجلاً أو امرأة ــ فهو (كما يقول جان جاك روسو)" حق ثابت لا يمكن سحبه من المواطنين " باعتبار أنه حق ثبت لهم تلقائيا كآدميين.

٦- و يرتبط بما تقدم بالنسبة لحق الانتخاب و أنه حق شخصي، وذلك فإن الناس بصفة عامة ــ رجالا ونساء متى توافرت فيهم الشروط العامة لممارسة حق الانتخاب ــ إن للناس مباشرة هذا الحق، ويرتبط ذلك بما هو معروف في الفقه القانوني من تحليل طبيعة الانتخاب، فإما أن نعتبره حقا و إما أن نعتبره وظيفة، فإذا كان حقا، فهو يعني أنه حق شخصي يمارسه الجميع باعتباره حق لهم ــ رجالا ونساء ــ و يترتب على ذلك أن يكون لهم " الاختيار " في ممارسة هذا الحق، ولكنه يثبت لهم أولاً، كما يترتب على اعتباره حقا، أن يكون عاما غير مقيد بفئة أو طائفة (أسلوب الانتخاب العام)، أما إذا اعتبرناه وظيفة، فيترتب في ذلك إمكانية تحديد أو تنظيم هيئة الناخبين وتقييد الانتخاب في طائفة من الناس، و هذا ما سميَّ أسلوب الانتخاب المقيد.

والرأي الراجح في الفقه الدستوري أن أسلوب الانتخاب المقيد يتحقق إذا اشترطنا في الناخب عنصرا معينا كالكفاءة العلمية أو الثروة، أو اللون، ولكن هذا الرأي الراجح لا يعتبر حرمان المرأة من مباشرة حق الانتخاب، لا يعتبر ذلك مخلّا بعمومية أسلوب الانتخاب، فيظل الانتخاب مع ذلك عاما.

رأينا :

والـــرأي عنـــدي أن حـــرمان المرأة مـــن مباشرة حق الانتخـــاب يعنـــي حصر الناخبين في طائفة معينة وأنه يؤدي إلى نقل أسلوب الانتخـــاب مـــن " العام " إلى " المقيد ".

أياً ما كان الأمر، فان ما تقدم من حجج ، هي التي يستند إليهـــا غالبيـــة رجال الفقه القانوني في تأييدهم للمرأة في مباشرة حقوقها السياسية.

إلا أن ثمة رأيا فقهيا له وزنه يؤيد ـــ بقوة ـــ " حق المرأة فـــي حقوقهـــا السياسية "، إلا أنه يترك تقرير مباشرتها لتلك الحقوق على ضـــوء ظـــروف البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتيار الرأي العام السائد في زمـــان ما، ومكان ما، ومبادئ العدالة والإنصاف[٦٠٩] .

ولذلك فإن هذا الرأي يحلل الحجج التي يستند إليها الفقهاء القائلون بمـــنح المرأة حقوقها السياسية، إلا أنه ـــ أي هذا الرأي ـــ رغم اتفاقه مع الفقهـــاء في تلك النتيجة، إلا انه يختلف معهم في إسنادها إلى تلك الحجج، وهي حجج : مبدأ سيادة الأمة أو المبدأ الديمقراطي، ومبدأ المساواة، وطبيعة الانتخاب.

فهو يرى أن منح المرأة حقوقها السياسية لا يحتاج إلى أن يستند إلى تلك الحجج القانونية السابقة، فليست مشكلة منح المرأة حقوقها السياسية مـــشكلة قانونية تحتاج إلى أسانيد قانونية، إضافة إلى أن التحليل السليم لتلك الحجـــج القانونية لا يؤدي بالضرورة إلى تأييد المرأة بالنسبة لحقوقها السياسية.

وإنما المشكلة ـــ في حقيقتها ـــ مشكلة "سياسية " و "اجتماعية "، فيجـــب أن يلتمسّ حلها ـــ كما قدمنا على ضوء ظروف البيئة الاجتماعية والـــسياسية

(609) راجع رأي أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى ـ مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، مرجع سابق ص ٤٦٢ .

والاقتصادية[٦١٠].

والرأي عندي بالنسبة للموقف القانوني ــ خاصة وبالنسبة للموقف عامة ــ إزاء الحقوق السياسية للمرأة يتلخص في الآتي:

أولاً: إننا ينبغي أن نفرق بين أمرين يندرجان تحت هذا الموضوع بحيث لا ينبغي الخلط بينهما:

الأمر الأول:" حق " المرأة في المشاركة في إدارة شئون المجتمع أو حقها في حقوقها.

الأمر الثاني :مباشرة المرأة لتلك الحقوق.

أما بالنسبة للأمر الأول:

فاعتقد انه لم يعد مقبولا ــ في عصرنا الحديث ــ أن نناقش ــ حتى من الناحية القانونية المجردة ــ مسألة هل للمرأة حقوق سياسية أم ليست لها حقوق سياسية ؟

فللمرأة ــ كإنسان و كجزء من المجتمع يصيبها ما يصيبه وكنصف حي وإيجابي في ذلك المجتمع ــ لها حقوقها العامة ومن أهمها الحقوق السياسية أي الحق في الاشتراك في إدارة شئون المجتمع.

وسواءً قبلنا بهذه الحقيقة الناصعة، والتي لا تحتاج إلى برهان يؤكدها ويؤيدها أو سواءً حاولنا ــ على عادة أهل الفقه القانوني ــ أن نبحث عن " حيثيات " تخدم تلك الحقيقة، وسواءً التمسناها في المبدأ الديمقراطي، أو في

(610) انظر تفصيلات هذا الرأي ـ المرجع السابق " البند السابق " وكذا أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي ـ مشكلة إصلاح نظام الانتخاب في مصر ـ ١٩٨٤ ص ٨ وما بعدها .

مبدأ المساواة، أو في التكييف القانوني لحق الانتخاب وانه حق.

أقول سواء قبلنا بالحقيقة التي لا تحتاج إلى أسانيد توضحها، فهي واضحة بذاتها أو سواءً أيدناها بحجج قانونية، فإن الأمر سيّان.

فلا ضير إذن أن نتحدث عن تلك " الحجج القانونية " ونحن نتناول موضوع " حق " المرأة في حقوقها السياسية، ولا ضير أن نعترف " بحقيقة " أن للمرأة حقوقها السياسية دون أن نذكر تلك الأسانيد القانونية.

أما بالنسبة للأمر الثاني :

وهو "مباشرة" المرأة لتلك الحقوق السياسية.

* فذلك هو الأمر الذي يمكن أن نختلف على " توقيته " وعلى "مداه".

* وهو ـ كذلك ـ الأمر الذي يمكن أن تختلف حوله الآراء وتتفاوت، و تختلف الحجج (السياسية والاجتماعية وليست القانونية فحسب) وتتباين وتتصارع.

ذلك أن مردّ هذا الأمر ـ " مباشرة " المرأة لحقوقها السياسية ـ مردّه إلى المجتمع الذي ستباشر فيه تلك الحقوق، والى درجة الوعي العام لدى المجتمع حول تلك المباشرة، وإلى درجة وعي المرأة وحماسها لمباشرة تلك الحقوق، والى ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بصفة عامة.

ثانياً : يأتي بعد ما تقدم مسألة تحويل أو تجسيد هذه النظرة السياسية والاجتماعية إلى نصوص تشريعية منظمة " لكيفية ومدى " مباشرة المرأة لحقوقها السياسية.

(وهنا تأخذ المسألة بُعدا سياسيا اجتماعيا، وشكلا قانونيا).

والرأي عندي انه لا يمكن للقواعد التشريعية أن تتأخر ــ طويلا ــ عن مواكبة حركة المجتمع وتطوره، وإلا لتصادمت تلك القواعد التشريعية مع تلك الحركة وذلك التطور، ولن تكون النتيجة ــ نتيجة ذلك التصادم ــ إلا لصالح التطور والحركة، إن محاولة تقييد حركة التطور بنصوص تشريعية (تضعها السلطة العامة) وتتعارض مع حركة ونمو المجتمع وتطوره وتغير ظروفه وحركة الرأي العام فيه، إن تلك المحاولة هي أشبه ما يكون بمحاولة تقييد حركة نمو الجسم البشري ووضعه في قوالب حديدية تمنع نموه وحركته، أو كما كان يفعل البعض قديما، عندما يحاول تقييد حركة نمو القدم.. بوضعها في حذاء حديدي !!!

ثالثا : ويترتب على أن المشكلة ليست قانونية، وإنما هي " سياسية واجتماعية"، انه لمن الضرر الذي ما بعده ضرر أن تتحول المسألة إلى مجرد " تقليد أعمى" لمجتمعات أخري، أو أن نعتبر أن تقليد الآخرين، هو دليل التقدم والرقي.

لو كان الأمر كذلك لما تأخرت فرنسا حتى عام ١٩٤٤، وإيطاليا حتى عام ١٩٤٥، وسويسرا حتى عام ١٩٧٣ في تقرير مباشرة المرأة لحقوقها السياسية ، ولأصبحت تلك الدول إذن " متأخرة " بالنسبة للنرويج ــ مثلا ــ التي باشرت فيها المرأة حقها الانتخابي عام ١٩٠٧، بل ولأصبحت كل هذه الدول متأخرة بالنسبة لولاية " ويومنج " الأمريكية التي باشرت فيها المرأة حقوقها السياسية منذ عام ١٨٩٦... !! المسألة إذن ليست مقياسا للتقدم والرقي.

لو كان الأمر مجرد " تقليد أعمى " لكان واجباً على تلك الدول المتأخرة !!

أن " تقلد " تلك الولاية الأمريكية.

رابعا :أنه مع تسليمنا بأن التشريع يجب أن " يواكب " حركة المجتمـــع إلا إننا نسلم أيضا بضرورة أن " ينظم " التشريع تلك الحركة " وليس معنى ذلــك أن يقيدها ".

و على ذلك فقد يرى المشرع أن ثمة أمورا معينة يقدّرها المــشرع علـــى ضوء الظروف الاجتماعية، وعلى ضوء حسابات معينة تتعلق بحفظ التـــوازن في المجتمع، بل ومراعاة علاقات المجتمع الخارجية.

و للمشرّع ــ بل وعلى المشرّع ــ أن يقدّر كل ذلك قبل أن يشرّع القواعد التي تنظم حركة المجتمع وتنظم العلاقات الاجتماعية.

ولا ينبغي لنا أن نقيد حرية المشرّع في التقدير والملاءمة، و أن نَسِمه ــ في حالة ممارسة تلك الحرية ــ بالتخلف والجمود، وإلا لأخافت تلــك التُهمــة المشرع الإنجليزي حين فرّق ــ في البداية عام ١٩١٨ ــ ما بين السن الــذي تباشر فيه المرأة حق الانتخاب (٣٠سنة) وبالنسبة للرجل (٢١ سنة) ثم ساوى بينهما في سن الرشد السياسي عام ١٩٢٨، ثم خفض السن بالنسبة لهما إلى ١٨ سنة للجنسين بعد ذلك.

خامسا : أنه لا يجافي التقدم، ولا يضير المشرع أن يأخذ بسنة التدرج ــ مادامت المصلحة تقتضي ذلك ــ ولذلك فليس ثمة ضير أن يتدرج المشرع في تقرير مباشرة المرأة لحقوقها السياسية. تبعا لظروف المجتمع، كأن يبــدأ أولا بتقرير مبّاشرة المرأة لحق الانتخاب أو أن يضع له ضوابط معينة ثم تلى ذلك مراحل معينة، يُقدّر المشرع ـــ على ضوئها ــ مدى تقرير حق سياسي آخــر. وما قلناه في البند السابق حول الخطوات التي قام بها المــشرع الإنجليــزي،

وتدرجت بالنسبة لمباشرة المرأة لحقوقها السياسية، كل ذلك يمثل خير تمثيل ما نقرره هنا.

سادسا : إلا أنه يبقى فوق كل ذلك، أن نستظل دائما ـ ما دمنا نتحدث في مجال القانون والشرعية الدستورية ـ أن نستظل بتلك الشرعية الدستورية، أي أن نحترم النصوص الدستورية والروح المهيمنة عليها في كل ما نضع من قواعد تشريعية.

فإذا كانت النصوص الدستورية تؤكد أمراً ما، فينبغي لنا أن نلتزم به، احتراما لتلك النصوص وعلوها، وعلى ذلك فإذا كان ثمة نصوص دستورية تؤكد حق المرأة في مباشرة حقوقها السياسية، فلا بد من إعمال النص وعدم مخالفته.

و إذا كانت ثمة نصوص دستورية تؤكد المساواة وعدم التمييز أو التفرقة بين المواطنين لسبب أو لآخر فيجب احترامها فيما نضعه من قواعد تشريعية.

سابعا : إن ما قررناه في البند الأول من أن مردّ مباشرة المرأة لحقوقها السياسية هو الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع ودرجة وعي المرأة لذاتها، وما قررناه في البند ثانيا عن كيفية ومدى تجسيد المشرع لحركة تلك الظروف في تنظيمه لمباشرة المرأة لحقوقها السياسية، أقول أن ذلك كله ينبغي ألا يتعارض مع القيم السائدة في المجتمع، وأول هذه القيم وأسماها هي " الدين " وأحكامه وتعاليمه، على ضوء الفهم السليم لتلك الأحكام.

المطلب الثانـــي

موقف المشرع في الأنظمة المختلفة

كيف تناولت الأنظمة الدستورية (والقانونية عامة) موضوع مباشرة المرأة لحقوقها السياسية ؟

يختلف الموقف من بلد لآخر.

فغالبية الأنظمة الدستورية اكتفت بالنصوص العامة الخاصة بالتأكيد علـى مبدأ المساواة دون تمييز بين الناس لسبب من الأسباب، كالعقيدة أو الجنس أو اللون.. إلخ، وتركت للمشرع مباشرة النـاس (ذكـورا أو إناثـا) لحقـوقهم وحرياتهم، و قام المشرع بتنظيم مباشرة تلك الحقوق بالنسبة للرجال وتمّهـل بالنسبة للنساء ـــ كما سنوضح فيما بعد ـــ ثم قام بتنظيم مباشرة المـرأة لحقوقها (أي إلى مراحل).

وبعض الأنظمة الأخرى لم يقم المشرع فيها ـــ رغـم تأكيـد نـصوصها الدستورية على مبدأ المساواة ـــ لم يقم بتنظيم مباشـرة المـرأة لحقوقهـا السياسية.

وإذا كانت غالبية الأنظمة الدستورية قد اكتفت بالنصوص العامـة للتأكيـد على مبدأ المساواة، فإننا نجد ثمة أنظمة قد زادت الأمر تأكيدا بالنسبة للحقوق السياسية للمرأة، مثل تعديل الدستور الاتحادي للولايات المتحدة الأمريكية عام (١٩٢٠) للإقرار بحق المرأة في الانتخاب، وعدم تقييد هـذا الحـق سـواء لانتخاب الهيئات الفيدرالية أو الهيئات المحلية في الولايات.

بل إن الدستور المصري الحالي (دستور ١٩٧١) قد نص صراحة تحت باب المقومات الأساسية للمجتمع، في المادة الحادية عشرة منه على مساواة المرأة والرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، حيث نصت تلك المادة على أنه "تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية ".

وهكذا كان الدستور المصري سباقاً في هذا المجال، فرغم أنه نص على مبدأ المساواة في المادة (٤٠) حيث يقرر " المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة "، رغم أنه نص على مبدأ المساواة في تلك المادة (تحت باب الحريات والحقوق والواجبات العامة).

إلا أنه كان قد سبق أن أكّد على مساواة المرأة وعلى حقوق المرأة – وخاصة السياسية – في المادة الحادية عشر، وإن كان قد استدرك في نهاية تلك المادة، بأن تلك المساواة ينبغي أن تتم دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية(٦١١).

وكما سنوضح فيما بعد، فإن المادة (٦٢) من الدستور المصري قد فصلت الحقوق السياسية " التي يتمتع بها الرجل والمرأة على قدم المساواة " حيث نصت على أن " للمواطنين حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون، ومساهمته في الحياة العامة واجب وطني.

---

(611) إلا ان المشرع الدستوري المصري - ذاته - هو الذى قرر الاخلال بالمساواة بين المراة وبين الرجل .. لصالح المراة هذه المرّة !! حين تم تعديل الدستور ، لتقريرحصته (كوته) للمراه بتخصيص عدد معين من المقاعد في البرلمان (مجلس الشعب) !! وأسعدنا اخيرا ما سمعنا - خلال شهر مايو ٢٠١١ ، عند كتابة هذه السطور - ان المجلس العسكري ومجلس الوزراء المصريين قد قررا الغاء هذه الكوته .

ومن ناحية أخرى، فإنه حتى مع تأكيد النصوص الدستورية على مبدأ المساواة، حتى مع تنظيم النصوص التشريعية (العادية) لمباشرة المرأة لحقوقها السياسية، فإن التطبيقات الواقعية والعملية لذلك الموضوع تختلف من بلد لآخر، حيث يختلف الأمر بالنسبة لحق الانتخاب مثلاً، عنه بالنسبة لحق الترشيح لعضوية المجالس النيابية، وعنه بالنسبة لحق المرأة في تقلّد المناصب السياسية (كالوزارة).

وغنيٌّ عن البيان أن ما تقدم لا يحجب الحقيقة القائمة، لان المرأة في مجتمعات عدة تقلدت ـ بالنسبة لتولي المناصب السياسية ـ منصب رئيس الدولة ذاتها مثل إنجلترا وهولندا والفليبين، وتتولى منصب رئاسة مجلس الوزراء مثل إنجلترا (السيدة تاتشر) والهند (السيدة أنديرا غاندي) وباكستان (السيدة بي نظير بوتو) وتركيا(تاسو شيلر) وسيلان (باندرنيكه) وغيرها.. ومثل رئيسة وزراء ألمانيا حاليا (أنجيلا ميركل).

كما أن المرأة قد تولت، وتتولى ـ منصب الوزارة في كثير من المجتمعات الغربية والشرقية (الإسلامية وغير الإسلامية).

الأنظمة القانونية المعاصرة وحقوق المرأة

فإذا استعرضنا التطبيقات العملية لمباشرة المرأة لحقوقها السياسية، فإنه وحتى أوائل القرن العشرين كانت البلاد التي تعترف للنساء بحق الانتخاب

ــــ كما يقــول بعض الفقه ــــ " أعجوبــة دســتورية "(٦١٢). و مــن الجدير بالذكر والتسجيل أن أول من اعترف بحق المرأة في الانتخاب وعلــى قدم المساواة مع الرجل هي ولاية " ويومنج Wyoming الأمريكيــة " عـام ١٨٦٩، ثم تبعتها بقية الولايات ابتداء من عام ١٨٩٠ إلــى أن تــم تعـديل الدستور الاتحادي الأمريكي عام ١٩٢٠، كما ســبق أن قــدمنا ليقــر بحــق الانتخاب للمرأة وعدم جواز إهداره.

ومن الجدير بالذكر أيضاً، بالنسبة لتلك الولاية (ولاية ويومنج) إنه بعد أن وجدت تلك الولاية أن مباشرة المرأة لحق الانتخاب قد أثمر نتائج طيبة، أرسل برلمانها إلى المجالس النيابية المختلفة في الدول الأخرى، لدعوة تلك الــدول إلى الاعتراف للمرأة بحقها في الانتخاب(٦١٣).

مبــــدأ التـــــدرج :

وإذا كنا قد أشرنا في المطلب السابق إلى أن المشرع العادي قــد ينــتهج منهج التدرج، في تنظيم مباشرة المرأة لحقوقها السياسية، فإننا نجد أن ذلــك المبدأ قد طبقته بعض الدول، التي كانت في ذات الوقت من أوائل الدول اعترافا بحق المرأة مثل "نيوزيلندا" التي اعترفت للنساء بحــق الانتخــاب (بالنــسبة للهيئات البلدية فقط) عام ١٨٩٢، ثم اعترفت لهن بحــق انتخــاب الهيئــات السياسية منذ عام ١٩٤٠، وبمناسبة ذكر الهيئات البلدية التى اعترفت للنساء بحق انتخاب المجالس البلدية ، فإن استراليا قد أخذت بعض ولاياتهــا (بحــق الانتخاب) منذ أوائل القرن الماضي ثم تقرر حق الانتخــاب للمــرأة بالنــسبة

---

(612) انظر تفصيلات هذا الرأي ـ المرجع السابق "البند السابق" وكذا الدكتور عبد الحميد متولي ـ مشكلة إصلاح نظام الانتخاب في مصر ـ ١٩٨٤ ص ٨ وما بعدها.

(613) أنظر الدكتور وحيد رأفت ووايت ابراهيم ـ القانون الدستوري ١٩٣٧ ـ مرجع سابق ص ٢٤٨ .

لانتخاب الهيئات الفيدرالية ١٩١٤(٦١٤) .

وما دمنا نتناول الأنظمة الدستورية التي نظمت مباشرة المرأة لحقوقها السياسية، فأننا نجد أنه بالنسبة لأوروبا، فإن دول الإسكندنافية كانت من أسبق الدول إلى تقرير حق المرأة في الانتخاب إذ قررته النرويج عام ١٩٠٧، والدنيمارك عام ١٩١٥، والسويد ١٩٢٠.

وبالنسبة لبريطانيا فإنها تعد من الدول التي أخذت بمبدأ التدرج في مباشرة المرأة لحقوقها السياسية، فهي إذا كانت اعترفت للنساء بحق انتخاب المجالس البلدية وبعض المجالس المحلية منذ أعوام ١٨٦٩، ١٨٨٨، واعترفت للنساء بحق الترشيح في بعض الهيئات المحلية عام ١٩١٨، فإنها قد اعترفت عام ١٩٨٠ بحق المرأة في انتخاب الهيئات السياسية منذ عام ١٩١٨، ولكن قيدت ذلك بشروط أهمها أن تكون المرأة قد بلغت الثلاثين عاما، وأن تكون ممن لهن حق انتخاب الإدارات المحلية، وبذلك فرقت بريطانيا بين شروط ممارسة الرجل لحق الانتخاب (عند بلوغه سن الرشد السياسي في الواحد والعشرين عاما) وبين المرأة (عند سن الثلاثين عاما) إلا أنها قد وحّدت — بعد ذلك — شروط ممارسة الجنسين لحق الانتخاب وجعلت سن الرشد السياسي لهما هو ٢١ عاما، وذلك منذ عام ١٩٢٨، و الجدير بالذكر أنه من عام ١٩٧٠ تم تخفيض هذا السن ليصبح ثمانية عشرة عاما للجنسين.

وكذلك بلجيكا التي أخذت بمبدأ التدرج، فإنها قد بدأت أولا عام ١٩١٩ بمنح المرأة حق التصويت بشروط معينة هي إذا كانت منتمية إلى طوائف أرامل المقاتلين في حروب الدفاع عن بلجيكا و بشرط عدم زواجهن، وكذلك الأمهات الأرامل وللنساء اللاتي سُجنّ بقضايا وأعمال وطنية(٦١٥)، إلا أنه تم

(614) راجع الدكتور ثروت بدوي - مرجع سابق - ص٢٨٠ .
(615) راجع دكتور مصطفى عفيفي - نظامنا الانتخاب في الميزان - ١٩٨٤ ص ٢٨ .

الاعتراف بعد ذلك بحق المرأة بالتصويت دون شروط مقيدة.

وكذلك في اليونان فقد أخذت ــ أولاً ــ بمبدأ التدرج إذ أعطت حق الانتخاب للمجالس البلدية عام ١٩٣٠ للمرأة المُلمّة بالقراءة والكتابة والبالغة من العمر ثلاثين عاما.

ومثل هنغاريا، حيث يشترط (طبقا لقانون الانتخاب عام ١٩٤٥) أن تكون المرأة قد بلغت سن الثلاثين ليكون لها حق الانتخاب، و أن تكون قد أتمت دراسة السنة السادسة بالمدرسة الأولية الشعبية على أن يعفى من شروط سن الثلاثين الحاصلات على دبلوم الدراسة العليا فيكفي فيهن بالحد الأدنى للسن المقرر للذكور وهو ٢٤ سنة.

- ومثل البرتغال، حيث أن قانون الانتخاب عام ١٩٣٣ يشترط لمباشرة المرأة حق الانتخاب أن تكون حاصلة على شهادة الدراسة الثانوية وأن تكون شاغلة وظيفة حكومية(٦١٦) .

وكذلك مصر ، فإنها قد أخذت بمبدأ التدرج، ففي ظل الدستور المصري عام ١٩٥٦ الذي نص في المادة ٣١ منه على أن المصريين لدى القانون سواء، و هم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة، في ظلّ ذلك الدستور صدر قانون الانتخاب رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦، الذي نص على أنه " على كل مصري وكل مصرية ــ بلغ ١٨ سنة ميلادية أن يباشر بنفسه حقوق السياسة، ونلاحظ أن دستور عام ١٩٧١ قد عدد صراحة الحقوق السياسية، وأن للمواطن حقه بالمشاركة فيها بل إنها واجب عليه وذلك في المادة ٦٢ التي نصت على أن للمواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء وفقا لأحكام

---

(616) انظر الدكتور الشواربي - المرجع السابق ــ ص ٢١٩، ٢٢٠ .

القانون ومساهمته واجب وطني.

وقد أخذ المشرع المصري بمبدأ التدرج، إذ أنه بدأ بجعل القيد في جداول الانتخاب إجباريا بالنسبة للرجل، وجعله اختياريا بالنسبة للمرأة، فإن شاءت مباشرة حق الانتخاب تقدمت بطلب بقيد نفسها في جداول الانتخاب، ثم تعدل قانون الانتخاب بعد ذلك، حيث عدلت تلك المادة الرابعة (الخاصة بقيد الإناث متى قدمت طلبا بقيدها بجدول الانتخاب) وبموجب القانون رقم ٤١ لسنة ١٩٧٩ أصبح نص تلك المادة هو أنه " يجب أن يقيد في جداول الانتخاب كل من له مباشرة الحقوق السياسية من الذكور والإناث " وبذلك تساوت المرأة تماما مع الرجل في مباشرة حق الانتخاب.

الإخلال بالمساواة... ولكن لصالح المرأة.. !!

والجدير بالذكر أن الأمر قد تطور بالنسبة لمباشرة المرأة لحقوقها السياسية، بحيث وصل في وقت معين – إلى حد وصفه من جانب بعض الفقه بأنه " إخلال بمبدأ المساواة لصالح المرأة " أي أن هذا الحق قد أهدر حق الرجل في المساواة بالمرأة، وكان الأمر من قبل هو إهدار حق المرأة في المساواة مع الرجل(٦١٧).!!

وكان الأمر الطريف هو أن المشرع المصري حينذاك قد أخذ بقاعدة غريبة وشاذة – كما يقول رجال الفقه – لم يعرفها أي نظام انتخابي في دول العالم المعاصر، إذ أن المبدأ الديمقراطي يقضي بترك كامل الحرية لهيئة الناخبين لكي تنتخب من تراه الأصلح من بين المرشحين سواء كان رجلا أو امرأة، أي بصرف النظر عن جنس المرشح، إلا أن المشرع – في القانون رقم ٢١ لسنة

(617)انظر الدكتور مصطفى أبوزيد - الدستور المصري - ص ٣٠٨، وانظر في ذلك تفصيلات الدكتور عبد الغني بسيوني - أنظمة الانتخاب في مصر والعالم - ١٩٩٠ ص ١٧٢، ١٧٨، وما بعدها وانظر الدكتور علي الباز - الحقوق والحريات والواجبات العامة - مرجع سابق ص ١٤١ وما بعدها خاصة ص ١٤٧.

١٩٧٩ الخاص بمجلس الشعب، ثم في القانون رقم ١١٤ لسنة ١٩٨٣ ـــ قد قيّد وكبّل حرية الناخبين بضرورة انتخاب ثلاثين امرأة(٦١٨)(ثم واحدٍ وثلاثين بعد ذلك) أي أن المشرع خصص واحداً وثلاثين مقعدا في واحد وثلاثين دائرة انتخابية (من بين ثمانية وأربعين دائرة انتخابية في عموم الجمهورية) للنساء فقط، وهذا لا يمنع من أن يتم انتخاب عدد أكبر منهن في تلك الدوائر المحددة أو في بقية الدوائر.

وذلك الأمر الطريف والعجيب هو الذي دعا الفقه المصري إلى انتقاده بشدة واعتباره تمييزاً للمرأة على الرجل، و فرض الوصاية على الشعب لكي يختار نوابا من جنس معين، وأن ذلك مضاد للمبدأ الديمقراطي(٦١٩).

ولقد تغير الأمر بعد ذلك، وتدخل المشرع مقررا شغل المقعد المخصص للنساء في تلك الدوائر المحددة (٣١) دائرة للحاصل على أكبر عدد من الأصوات الصحيحة.

إلا أن الإخلال بمبدأ المساواة بين الرجل وبين المرأة – لصالح المرأة – قد تحصّن دستوريا، بموجب التعديل الذي أدخل على الدستور المصري، في مارس ٢٠٠٧ ، بتعديل المادة ٦٢ من الدستور ، وضمان حد أدنى لمشاركة المرأة في البرلمان ، وذلك بتخصيص النصّ الدستوري مقاعد للمرأة فى كل من مجلس الشعب والشورى وموافقة مجلس الشعب في يونيو ٢٠٠٩ على مشروع قانون مقدم من الحكومة ، بتخصيص ٦٤ مقعداً للمرأة في مجلس الشعب ، وذلك لفصلين تشريعيين. وقد أعلن مجلس الوزراء المصري مؤخرا (في مايو ٢٠١١) إلغاء تخصيص مقاعد للمرأة (وذلك بعد قيام ثورة ٢٥

---

(618) انظر المراجع السابقة في الهامش السابق والصفحات ذاتها.

(619) انظر المراجع السابقة ذات الصفحات - وانظر الدكتور سعد عصفور - في انتقاد تخصيص مكان للنساء النظام الدستوري المصري - ١٧١ .

يناير ٢٠١١ في مصر ، وتعديل المجلس العسكري للدستور المصري).

نقصد من عرض الأمثلة السابقة، أنه ليس من ضير أن " يتدرج " المشرع في تنظيم حق الانتخاب بالنسبة للمرأة على ضوء ظروف كل مجتمع أو أن يستنبط شروطا معينة لمباشرتها لحقها في الانتخاب وأنه ينبغي إذن ألا ننعت المشرع بالتخلف عن الأمم المتقدمة إذا هو فعل ذلك (فبريطانيا وغيرها ـ على الأقل ـ ليس مشرعوها بالمتخلفين !!) و كل مجتمع له ظروفه الخاصة به (بل لقد تأخرت دول متقدمة مثل فرنسا و إيطاليا وسويسرا في تنظيم ذلك الحق).

وإذا استعرضنا بقية الأنظمة الدستورية التي اعترفت للمرأة بحقوقها ونظمت مباشرتها لها

فإننا نجد أن غالبية دول العالم قد قامت بذلك، و أنه منذ بداية النصف الأول من القرن العشرين نجد أن المشرعين في تلك الدول ـ واحداً بعد الآخر ـ يقومون بتنظيم مباشرة المرأة ـ لحق الانتخاب (وهو الأهم والأكثر شهرة) و حق الترشيح.

ومن ذلك أستراليا عام ١٩١٤ والدانمرك ١٩١٥ ـــ وهولندا ١٩١٨ والاتحاد السوفيتي ١٩١٨ ثم دستور ١٩٣٦، وبلجيكا وألمانيا عام ١٩١٩، وتعترف دساتير دول أوروبا الشرقية بحق المرأة في الانتخاب وكذلك دساتير الصين ورومانيا ١٩٢٣، واعترفت فنلندا والنمسا والمجر وايرلندا ثم أسبانيا عام ١٩٢٩، وكذلك تركيا منذ عام ١٩٣٨.

وثمة دول تأخرت في تنظيم حق المرأة في الانتخاب

مثل فرنسا، فقد تأخر تنظيم حق المرأة في الانتخاب حتى تم تنظيم ذلك عام

١٩٤٤، بمقتضى القانون الصادر في ١٢ إبريل ١٩٤٤ والخاص بالتنظيم المؤقت للسلطات العامة في فرنسا بعد التحرير، ثم تأكد ذلك في دستور ١٩٤٦ (غير أن فرنسا أخذت بمبدأ التدرج أيضاً، فكانت قد نظمت حق المرأة في انتخاب المجالس البلدية منذ عام ١٩٢٥).

و مثل إيطاليا وسويسرا، ففي الأولى لم يتم تنظيم حق الانتخاب للمرأة إلا عام ١٩٤٥، و في سويسرا عام ١٩٧٣.

أما بالنسبة للدول العربية، فغالبية الدول العربية قد نظمت ـ تشريعيا ـ مباشرة المرأة لحق الانتخاب ـ وحقوقها السياسية عامة ـ و من ذلك سورية ١٩٥٦ ومصر ـ كما قدمنا ـ منذ عام ١٩٥٦، والمغرب منذ عام ١٩٥٨، وتونس منذ عام ١٩٥٩، ولبنان عام ١٩٦٠، وليبيا منذ عام ١٩٦٤، والعراق عام ١٩٦٧، والأردن، والسودان، وموريتانيا، والجزائر ، والكويت ... إلخ.

و تتمتع المرأة في تلك الدول التي نظمت حقها في الانتخاب بحق الانتخاب وحق الترشيح، بل و يتم انتخاب نائبات في المجالس النيابية في كثير من تلك الدول (عدة نائبات في مصر، ونائبتان وقت كتابة هذه السطور في البرلمان المغربي، ونائبة في برلمان الأردن.. واربع نائبات في مجلس الأمة الكويتي في الفصل التشريعي الحالي (عام ٢٠١١).

إعلانات حقوق الإنسان... والحقوق السياسية للمرأة:

تؤكد إعلانات حقوق الإنسان على مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، مما يؤكد حق المرأة في مباشرة حقوقها وأهمها الحقوق السياسية.

من ذلك إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي الصادر عام ١٧٨٩، والذي أكد على أن الناس قد ولدوا متساوين ويظلون أحرارا ومتساوين.

وكذلك في المقدمة و في مواد إعلان حقوق الإنسان العالمي الصادر من منظمة الأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر عام ١٩١٨، حيث جاء بذلك الإعلان أن شعوب الأمم المتحدة ـ قد اعترفت بحقوق الإنسان و قيمة الفرد الإنساني وتساوي حقوق الرجل والمرأة.

ومن تلك الوثائق الدولية هو إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة في ٧ نوفمبر ١٩٦٧، والذي تضمن حقوقا للمرأة مساوية للرجل، وأن التمييز ضد المرأة بإنكاره أو تقييد تساويها مع الرجل في الحقوق، يمثل إجحافا أساسيا ويكون جريمة مخلة بالكرامة الإنسانية.

اتفاقية القضاء على أشكال التمييز ضد المرأة :

ثم كانت أهم تلك الوثائق وهي " اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة(٦٢٠)، والتي اعتمدتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٨ ديسمبر سنة ١٩٧٩، وتدعو الاتفاقية ـ في مقدمتها ـ فيما يتعلق بموضوع بحثنا وهو الحقوق السياسية إلى المساواة الشاملة بين الرجل والمرأة في الحقوق جميعها بما فيها السياسية، و ضرورة سن تشريعات وطنية لحظر التمييز ضد المرأة.

كما تنص المادة الأولى على أنه " تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في الحياة السياسية والعامة للبلد، وبوجه خاص تكفل للمرأة على قدم المساواة مع الرجل الحق في :

أ – التصويت في جميع الانتخابات والاستفتاءات العامة، وأهلية الانتخاب لجميع الهيئات التي ينتخب أعضائها بالاقتراع العام.

---

(620) انظر نصوص الاتفاقية بالعدد ١٤٠ ـ السنة الأربعون الجريدة الرسمية (الكويت اليوم) بتاريخ ١٩٩٤/١/٣٠ .

ب - المشاركة في صياغة سياسة الحكومة، وتنفيذ هذه السياسة وفي شغل الوظائف العامة وتأدية جميع المهام العامة على جميع المستويات الحكومية.

جـ - المشاركة في جميع المنظمات والجمعيات غير الحكومية التي تعني بالحياة العامة والسياسية للبلد.

ولقد فتح باب التوقيع من الدول على الاتفاقية منذ أول مارس ١٩٨٠، وتوالت الدول في التوقيع عليها.

ولقد نصت المادة ٣٨ على حق الدول في التحفظ على بعض بنود الاتفاقية عند التصديق عليها، وان يتلقى الأمين العام للأمم المتحدة نص التحفظات التي تبديها الدول وقت التصديق أو الانضمام، إلا أنه لا يجوز إبداء أي تحفظ يكون منافياً لموضوع الاتفاقية وغرضها، على أنه يجوز للدول ـ التي تحفظت على بعض البنود عند تصديقها على الاتفاقية ـ يجوز لتلك الدول ـ طبقاً للبند الثالث من المادة ٢٨ ـ من الاتفاقية ـ أن تسحب تحفظاتها في أي وقت، وتوجه إشعاراً بذلك إلى الأمين العام للأمم المتحدة.

خاتمة

الآثار الاجتماعية والسياسية

إن هناك الكثير من الآثار السياسية والاجتماعية التي يمكن أن تترتب على ممارسة المرأة العربية لحقوقها السياسية. كما يمكن أن تترتب آثار أخرى عكسية على عدم ممارستها لتلك الحقوق.

وعلى ذلك فثمة آثار إيجابية و أخرى سلبية على الممارسة أو عدم الممارسة، ويهمنا ــ في المقام الأول ــ أن نشير إلى تلك الآثار النفسية التي تزخر بها نفسية النساء، بسبب إحساسهن بحرمانهن من ممارسة حقوقهن في الاشتراك في إدارة شئون مجتمعاتهن بواسطة استخدام حقوقهن السياسية المتمثلة في حق الانتخاب و حق الترشيح..

ومما لا شك فيه أن شعور المرأة بالتفرقة بينها وبين الرجل في ممارسة الحقوق السياسية، وكذا ما تجده من إهمال وعدم تطبيق النصوص الدستورية التي تعلن صراحة مبدأ المساواة بين كل من الرجل والمرأة، و عدم التمييز بينهما بسبب " الجنس ". نقول إن ذلك كله يُولّد آثاراً اجتماعية سلبية، تتمثل في شعور المرأة بنوع من " الاضطهاد " ليس من جانب الرجل فحسب، بل من جانب المشرّع ــ بصفة خاصة ــ و السلطات العامة ــ بصفة عامة ــ وينعكس ذلك على تصرفات المرأة، التي قد تأخذ شكل ردود فعل، وتتصور هي أنها تحاول بتلك الردود أن ترفع ظلماً ما حلّ بها.

إن إحساس الإنسان ــ رجلا أو امرأة ــ بالظلم (أي نوع من الظلم) لا يجعله قادرا على العطاء الكامل، و على الأداء الكامل والأمثل لواجباته، سواء

العامة أو الخاصة. و في ذلك ما فيه من تأثيرات سلبية على عطاء أفراد المجتمع لمجتمعاتهم وأوطانهم.

إضافة إلى ما تقدم فإن حرمان الحياة السياسية من آراء نصف المجتمع، فيه خسارة للحياة السياسية، و فيه حرمان للمجتمع ذاته من استغلال طاقات فكرية، و فيه هدرٌ لتلك الطاقات و لتلك الآراء دون ما سبب معقول ومقبول. وفي ذلك كله تأثيراته السياسية السلبية.

ولا يعني ما تقدم أن تلك الآراء المُهَدرة لنصف المجتمع، ستكون هي ـ بالضرورة و في كل الأحوال ـ هي الآراء الصائبة.

ولكن ما الذي يضر المجتمع السياسي، أن يتعرف على تلك الآراء ـ أولاً ـ بدلاً من أن يحرم نفسه من التعرف عليها.

ثم إن له ـ أي المجتمع السياسي ـ و طبقا للمبدأ الديمقراطي، أن يستند إلى "مبدأ الأغلبية" ـ لكي يأخذ بالصائب من الآراء، أو على الأقل تلك التي، تحظى بتأييد الأكثرية رجالا ونساء.

إن كثيراً من النساء ـ في المجتمعات العربية والإسلامية التي لم تمنح المرأة حقوقها السياسية ـ ليتساءلن عن أسباب الحيلولة بينهن و بين تلك الحقوق، ثم إنهن لينظرن إلى مجتمعات عربية وإسلامية أخرى، باشرت فيها المرأة حقوقها السياسية. ويتساءلن عندئذ عن سبب حرمانهن ؟ ثم إنهن يُرسلن البصر ـ وهُنّ في العالم الثالث ـ إلى مجتمعات أخرى ـ فيما يسمى بالعالم الأول و العالم الثاني ـ و قد باشرت المرأة في تلك المجتمعات حقوقها السياسية، ويتساءلن عندئذ عمّا يفرِّقْهُن عن هؤلاء ؟ كل ذلك يثور في نفوس الكثير من النساء في مجتمعاتنا، و كل ذلك يؤثر تأثيرا سلبيا ـ بلا شك ـ

على نفوسهن. و كل ذلك يولّد ــ بلا شك ــ الكثير من الآثار السلبية سياسيا واجتماعيا، مما يؤثر على بنيان تلك المجتمعات، وعلى نسيجها الاجتماعي وبالتالي على استقرارها اجتماعيا وسياسيا.

و في نهاية هذه الدراسة الموجزة، يبقى أن نؤكد على عدة أمور نوجزها فيما يأتي :

أولاً : أنه ينبغي التفرقة ــ كما أشرنا في هذه الدراسة ــ بين حق، المرأة ــ أو أحقيتها ــ في حقوقها السياسية (بمعنى المشاركة في إدارة شئون المجتمع) وبين تنظيم المشرع لمباشرتها تلك الحقوق، ولكيفية تلك المباشرة ومداها.

و لذلك فينبغي ألا نضيّع الجهد إذن في بحث هل للمرأة حق، أم ليس لها حق؛ وإنما ينبغي أن ينصب جهدنا على: كيف تباشر المرأة حقوقها، و متى؟.

ثانياً : إن ذلك الأمر الثاني وهو كيفية المباشرة ومداها، ينبغي أن يرتبط بحثها وتقريرها بمصلحة المجتمع ككل ــ آنيا ومستقبليا ــ و لذلك فمن المهم أن يبتعد كل مجتمع ــ بالنسبة لهذا الموضوع عن " التقليد الأعمى لمجتمع آخر ".

ثالثاً : إن للمشرّع ــ بل عليه ــ أن يراعي مصلحة المجتمع، و أن له ــ في سبيل تلك المراعاة ــ أن يأخذ "بمبدأ التدرج" في تنظيم مباشرة الحقوق، وليس ذلك بغريب فقد عرضنا للتجارب الدستورية الكثيرة شرقا وغربا، والتي أخذت بمبدأ التدرج، وباشتراط شروط معينة في سبيل تنفيذ مبدأ التدرج.

رابعاً: ليس للمشرع في سبيل تنظيمه لكيفية مباشرة الحق، ليس له أن يهدره أو يفقده جوهره، أو أن يخنقه ــ أي أن يخنق حق هذا التعبير ــ

بواسطة ما يضعه حول الحق ـ وحول رقبة الحق إذا جاز هذا التعبير كذلك ـ من قيود.

خامساً: ليس للمشرّع العادي إلا أن يؤكد كلاً من مبدأ "الدستورية" و"الشرعية"، وذلك بواسطة إعمال نصوص الدستور وروح تلك النصوص، فيما يضعه من تشريعات، فإذا كانت تلك النصوص (وروحها) تدعو إلى مبدأ المساواة وعدم التمييز بين الناس بسبب الجنس، فإن على المشرع أن يحترم ذلك المبدأ، واحترام المبدأ هو في تنفيذه وتطبيقه.

سادساً: من الخطر والخطأ معا، أن نستغل الشعارات السامية لتحقيق مصالح سياسية معينة تخص طائفة أو اتجاها أو حزبا، وهذه ـ أي رفع اللافتات بشعارات معينة ـ هي المشكلة الكبرى التي تقاسي منها الشعوب الويلات.. والويلات..!

فكم... كم ذُبحت الديمقراطية باسم الديمقراطية !!!

و كم... كم أُهدرت المساواة تحت شعار تحقيق المساواة !!!

و كم... كم أزهق البعض روح الحرية باسم الحرية !!!

و ليس هذا بالحديث النظري، فالتاريخ ـ قديما وحديثا ـ شاهد على ذلك.

و يكفي مجرد أن نتذكر عدد مَنْ تم إزهاق أرواحهم ـ بالمقصلة وغيرها ـ عند قيام الثورة الفرنسية التي اتخذت لها شعار " الحرية والمساواة والإخاء ".. ومن تم إعدامهم باسم.. الحرية والمساواة والإخاء؟!!

سابعاً: والذي نريد أن نُنبه إليه أن شعار المرأة، أو أن تنظيم مباشرتها لحقوقها السياسية، ينبغي لنا ألا نحمله ونرفعه كلافتة وشعار " إلا لوجه تحقيق هذا الشعار حقّا ".

أما إذا حمله كل منا لتحقيق مصالح ذاتية ــ سياسية واقتصادية ــ تخص حزبا أو طائفة فذلك هو الخطر.. وهو الخطأ معا.

إن المسألة لا ينبغي أن تكون مجرد تجميع أصوات انتخابية لصالح اتجاه معين، أو لضرب اتجاه معين، أو لأجل تحقيق مصالح سياسية لجزء من الكيان الاجتماعي تتعارض مع المصلحة العامة للمجتمع ككل.

وإذا أردنا مثالا على ذلك من التاريخ القديم، فإن لنا أن نتذكر وجهة النظر القديمة التي علّلت رفع شعارات " حقوق المرأة.. وحرية المرأة"، "الاستقلال الاقتصادي للمرأة"، "مساواة المرأة بالرجل في الحقوق".

ينبغي لنا أن نتذكر وجهة النظر القديمة – و لعلها صائبة و لعلها خاطئة – التي تعلل رفع تلك الشعارات قديما " بمطامع الرأسماليين ".. !

طبقا لوجهة النظر تلك، فإن " الرأسماليين من أصحاب المصانع رفعوا تلك الشعارات رغبة في اجتذاب المرأة من البيت إلى المصنع واستثمار طاقتها اقتصاديا، ولأنهن ــ أي النساء ــ أقل أجرا من العمال الرجال، ولأن أصحاب المصانع كانوا يفضلونهن على الرجال لكثرة تمردهم "، و في ذلك يقول " ويل ديورانت "عندما يتحدث عن تحرير المرأة من آثار الثورة الصناعية، يقول " كانت العاملات أقلّ أجرا من العمال الرجال ، وكان أصحاب المصانع يفضلونهن على الرجال لكثرة تمردهم، قبل قرن من الزمان، لكن الإعلانات كانت تدعو الرجال إلى إرسال نسائهم وأطفالهم إلى المصانع، وكانت

أول خطوة على طريق تحرير جدّاتنا تتمثل في قانون عام ١٨٨٢، إذ بموجب هذا القانون أصبحت نساء بريطانيا العظمى يتمتعن بميزة لم يسبق لها مثيل، هي أن من حقهن الاحتفاظ لأنفسهن بالمال الذي يكسبنه، هذا القانون الأخلاقي وضعه أصحاب المصانع في مجلس العموم من أجل أن يجتذبوا نساء إنجلترا إلى المصانع(٦٢١).

و نحن مع عدم اتفاقنا كاملا مع التعليل السابق لرفع شعارات حرية المرأة بصفة عامة، إلا أنه لا بد أن تكون لوجهة النظر تلك تقديرها ـ على الأقل ـ فيما يتعلق بتلك الفترة التاريخية في إنجلترا و فيما يتعلق بالنساء هناك خاصة.

ثامنا : إن ذلك الموضوع ـ بل وكل الموضوعات المماثلة ـ ينبغي لها أن تبحث وأن يتقرر تنظيمها تحت مظلّة القيم العليا في المجتمع، و هل هناك أسمى من القيم الدينية.

إن الشريعة السمحاء هي الوسيلة لسعادة الإنسان ـ رجلاً وامرأة ـ في الدارين، الدنيا والآخرة.

وإن الفهم السليم المخلص لروح وأحكام تلك الشريعة السمحاء.. هو المدخل الذي يؤدي بنا إلى تحقيق تلك السعادة.

إن العدل والمنطق يحتمان على المجتمعات ألا تحرم المرأة من مباشرة حقوقها السياسية، وألا تحرم ـ أي المجتمعات ـ نفسها من الاسهامات الرائعة لنصف تلك المجتمعات ـ أي النساء ـ في سبيل التنمية والتقدم والرقي.

---

(621) راجع رأي ويل ديورانت في مؤلفه لذات الفلسفة ـ ص ١٥٥، ص ١٥٩، وراجع في ذلك كتاب نظام حقوق المرأة في الإسلام ـ مرتضى المطهري ـ ١٩٨٥ ـ مؤسسة الإعلام الإسلامي ص١٠ .

لقد خلق الله الرجل والمرأة ليعمرا الكون. و لكي يشتركا في عمارة الكون، ولا بدَّ أن يمارسا الحقوق والحريات التي تؤدي بهما إلى تحقق ذلك الهدف الرائع والنبيل.

ولا يعني ذلك أن نتجاهل الوظائف الأساسية التي ينفرد بها كل منهما ـ تبعا لاختلافه عن الجنس الآخر ـ ولكن تلك الاختلافات الطبيعية لا تؤدي بنا ـ ولا ينبغي أن تؤدي بنا ـ إلى إهدار الحقوق والحريات " المشتركة " بينهما، والتي لا يمكن أن يحرم منها أحد الجنسين بدعوى تلك الاختلافات الطبيعية.

كما أنه لا يعني المناداة بضرورة عدم إهدار تلك الحقوق والحريات المشتركة، أن نغفل ـ كما قلنا من قبل ـ القواعد الصحيحة والثابتة للشرع الحنيف.(وقد عرضنا تلك القواعد الشرعية في موضعها في دراستنا هذه).

وبالنسبة للنصوص الدستورية والقانونية لأي مجتمع، فإنه ينبغي لها أن تراعي الحقائق السابقة ، ذلك أن تلك النصوص هي المنظمة لحركة الحياة في ألمجتمع، فينبغي لها ـ أي النصوص ـ ألا تكون عقبة أو عائقا دون سير تلك الحركة.

و يبقى أن نقرر ـ في النهاية ـ أن حصول الإنسان ـ و ليس المرأة فحسب ـ على حرياته وحقوقه، رهين بأن تظل روح الحرية مشتعلة نابضة في القلوب، فليس الأمر إذن مجرد نصوص دستورية أو قانونية فحسب.

إن الأيام ما زالت تُثبت صدق قول الفقيه الأمريكي " ليرند هاند " منذ عشرات الأعوام حينما قال " إن روح الحرية إذا خمدت في قلوب النساء والرجال، فلن تجدي في إحيائها الدساتير ولا القوانين ولا المحاكم، أما إذا عاشت حقيقة في تلك القلوب، فإنها لن تحتاج إلى الدساتير.. ولا القوانين.. ولا المحاكم" (٦٢٢).

---

(622) راجع نصوص اتفاقية القضاء على جميع اشكال التمييز ضد المرأة ، الدكتور على الباز ـ تطور الوضع السياسي للمرأة في ظل الشريعة والقانون ـ مجلة المحامي ـ الكويتية ـ السنة الثامنة عشرة ، اعداد يناير ، فبراير ـ مارس ١٩٩٤ ، ص ٢٥٧ وما بعدها .

الإعجاز القانوني
فى القانون الدولي والقانون الجنائي
وقانون الأحوال الشخصية
(الكتاب الثالث)

الباب الرابع
الإعجاز القرآني
في
مجال بعض القوانين الأخرى

البـــاب الـرابـــع
الإعجـــاز القـــرآنـــي
فـــي مجـــال بعض الـقـوانين الأخـــرى

سبق لنا أن أشرنا ، إلى أننا لن نستطيع أن نحيط (بل ولـــن يـستطيع أى باحث أو مفكر أن يحيط) بكل مظاهر الإعجاز القرآني كاملـــة فـــى القـــوانين المختلفة "ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء"

ولقد سبق القرآن الكريم ــ بقرون وقرون ــ وعلى سبيل المثـــال ــ مـا قررته القوانين العصرية من أحكام بشأن "الديْن" .

ويكفى ان نشير هنا ــ مجرد إشارة ــ إلى مثال واحد لذلك ، وهو الإعجاز القرآني ، فى مجال "الديْن" ، وكيفية إثباته ، وحقوق الدائن وواجبات المدين ، كل ذلك تتناوله آية واحدة ، هى الآية رقم ٢٨٢ من سورة البقرة (التى تعتبر أطول آية فى القرآن الكريم) وكذلك تكملها الآية ٢٨٣ ، والتى تتحدث عـن احكام الدين فى حالة "السفر" ، أما الآية ٢٨٠ فتتحدث عن حالة إعسار المدين ، وتدعو إلى إمهاله لحين ميسرة .

ونورد هذه الآيات فيما يلي :

" يا أيها الذين أمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فـــاكتبوه ، وليكتـــب بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتـــب ، وليملـــل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ، ولا يبخس منه شيئا، فإن كان الـــذى عليـــه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمـــلّ هـــو فليملـــل وليُّـــه بالعـــدل ، واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجلٌ وامرأتان ممـــن ترضون من الشهداء أن تضلَّ إحداهما فتـــذكّرَ إحـــداهما الأخـــرى، ولا يـــأبَ الشهداءُ إذا ما دُعوا ولا تسئموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى أجلـــه ، ذلـــك

أقسطُ عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارةً حاضرةً تديرونها بينكم ، فليس عليكم جناحٌ ألاّ تكتبوها ، وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضارَّ كاتبٌ ولا شهيدٌ ، وإن تفعلوا فإنه فسوقٌ بكم ، واتقوا الله ، ويعلمكم الله والله بكل شيء عليمٌ " (الآية ٢٨٢) "وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهانٌ مقبوضةٌ ، فإن أمِنَ بعضُكم بعضا ، فليؤدِّ الذى اؤتمن أمانته ، وليتقِ الله ربه ، ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه ءاثم قلبُه ، والله بما تعملون عليم " . (الآية ٢٨٣) .

أما الآية ٢٨٠ " وإن كان ذو عسرة فنظِرةٌ الى ميسرة ، وأن تصدَّقوا خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون" .

وبعد فإننا سنتناول في هذا الباب، الإعجاز القرآني في مجالات بعض القوانين الأخرى – غير تلك التي تناولناها بالتفصيل في البابين السابقين (الثاني والثالث).

فنتناول ذلك الإعجاز القانوني للقرآن الكريم، في مجال: القانون الدولي العام، والقانون الجنائي، وقانون الأحوال الشخصية، ونخصص لكل مجال فصلاً مستقلاً على الوجه التالي:

الفصل الأول: الإعجاز القانوني للقرآن الكريم، في مجال القانون الدولي العام .

الفصل الثاني: الإعجاز القانوني للقرآن الكريم، في مجال القانون الجنائي.

الفصل الثالث: الإعجاز القانوني للقرآن الكريم، في مجال قانون الأحوال الشخصية.

الفصل الأول

الإعجاز القانوني للقرآن الكريم

في مجال القانون الدولي العام

يقصد بالقانون الدولي العام، مجموعة القواعد المنظمة للمجتمع الدولي، حيث ينظم العلاقات بين أشخاص القانون الدولي (كالدول والمنظمات الدولية) بواسطة وضع قواعد قانونية دولية، تتفق تلك الأشخاص على الالتزام بها، والقانون الدولي، قانون حديث نسبيا، وقد تأكدت أهميته وتزايدت، بظهور عصبة الأمم المتحدة، وتعاظم دور هيئة الأمم المتحدة – حاليا– في النزاعات الدولية وفي تنظيم وترتيب العلاقات الدولية.

وسنتناول في دراستنا هذه ذلك الإعجاز القانوني للقرآن الكريم في مجال القانون الدولي العام، ذلك الإعجاز الرائع، والسبق الفريد للقرآن الكريم في مجال العلاقات بين الدول والجماعات المختلفة، والمتمثل في القواعد القرآنية المنظمة لتلك العلاقات في حالاتها المختلفة: في السلم، وفي الحرب، وفي القتال، وفي الصلح وفي الهدنة، والأسرى، والمعاهدات .. الخ.

ولقد سبق القرآن الكريم – بذلك الإعجاز الإلهي – بقرون عدة– ما تفتّق عنه الفكر البشري، في تنظيمه للعلاقات الدولية في تلك المجالات السابقة التي أشرنا إليها.

بل لقد أسهم الفقهاء المسلمون القدامى في تبيان أسس ما يسمى حاليا، بالقانون الدولي، وفصّلوا أحكامه، ولعل أول رائد مسلم تصدى لتلك الدراسة هو الفقيه الحنفي الإمام محمد بن حسن الشيباني، في كتابه "السير الكبير" "والسير الصغير" اللذين وضعهما في القرن الثامن الميلادي، كما وضع الفقيه الشافعي القاضي "الماوردي"[٦٢٣]، في القرن العاشر الميلادي، كتاب الأحكام

(623) الماوردي : على بن محمد حبيب البصري الماوردي ، (٣٧٠هـ ـ ٤٥٠ هـ).

السلطانية " وهو دراسة في القانون العام الداخلي والخارجي.

ومن يتفحص كتابي الإمام الشيباني، يجد أن هذا العالم الكبير – كما يقول بعض الفقه بحق – قد وضع تنظيما يكاد أن يكون كاملا، من حيث الآداب والقواعد الخاصة بتنظيم العلاقات الدولية في السلم والحرب، بينما لم تبدأ الحركة العلمية للفقه الأجنبي، إلا في القرن السادس عشر، وذلك عند "فيتوريا" و " سوتو" و"وسواريز" و"آيالا" و"غنتيلي" وكذلك العالم الهولندي "غرروتيوس" Grotius[٦٢٤].

وكان ترتيب وتنظيم القرآن لتلك القواعد القانونية المنظمة للعلاقات الدولية، في صورة مبادئ وأسس عامة، جاء بها القرآن الكريم وبينتّها – توضيحاً وتفصيلا – السنة النبوية– في صورها المختلفة من أقوال وأفعال للرسول الكريم (ﷺ) وهو ما تأكد وتجسد في التطبيقات العملية في الدولة الإسلامية الأولى، سواء في عهد الرسول الكريم، أو في عهد الخلفاء الراشدين.

وإذا كان تعريف القانون بوجه عام بأنه مجموعة القواعد العامة الملزمة المنظمة لسلوك الأفراد في المجتمع [٦٢٥]، وإذا كانت وظيفة القاعدة القانونية وهدفها ومبتغاها، هو تنظيم العلاقات في المجتمع، فإن تلك الوظيفة – في مجال القاعدة القانونية الدولية – تتسع وتمتد لكي تنظم العلاقات الدولية، أو العلاقات بين الدول (وأشخاص القانون الدولي) أو تنظم العلاقات في المجتمع الدولي. مع ملاحظة مدى تحقق عنصر هام، ونقصد بذلك عنصر "الإلزام" أو الجزاء في القاعدة القانونية الدولية، ولذلك يثور الخلاف بين الفقهاء، حول مدى جواز اعتبار هذه القواعد قواعد قانونية بالمعنى الصحيح[٦٢٦]، وقد سبق

(624) نقلا عن الدكتور سمير عالية – نظام الدول والقضاء والعرف في الإسلام- دراسة مقارنه – ص ١٩٠ الطبعة الأولى ١٩٩٧- المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع - بيروت

(625) راجع دكتور محمد حسام محمود لطفي – المدخل لدراسة القانون في ضوء آراء الفقه وأحكام القضاء الطبعة السادسة عام ٢٠٠٨ص١٨.

(626) راجع دكتور محمد حسام لطفي – المدخل لدراسة القانون مرجع سابق ص ٦٢ وما بعدها.

أن تحدثنا عن تعريف الدول وأركانها(٦٢٧).

ونقسم هذا الفصل إلى:

المبحث الأول: الإسلام والسلام.

المبحث الثاني: الإسلام والحرب

المبحث الثالث: السفارة والمعاهدات والصلح والتحكيم في الإسلام.

المبحث الأول

الإسلام والسلام

يتأكد الإعجاز القانوني للقرآن الكريم في مجالات العلاقات الدولية، فالسلام - في الإسلام - هو الأصل، والحرب لا تكون إلا دفاعية. ولنا أن نتساءل، أليس هذا هو جوهر ما تنص عليه المواثيق الدولية المعاصرة؟ وهكذا، فإن من الخطأ الفاحش - كما يقول بعض الفقه بحق- أن يقال بأن الشرع الإسلامي في العلاقات الدولية، هو في غالبه قانون حرب، فالأصول الشرعية الأصلية المعمول عليها تفيد العكس، وهو أن الإسلام يعتبر "السلام" قاعدة أساسية في نظامه التشريعي، وان هذه النصوص لم تتناول أحكام الحرب إلا في الأحوال "الاستثنائية" - التي تعد فيها الحرب مشروعة(٦٢٨).

إن الإسلام هو دين السلام بل إن كلمة "الإسلام" ذاتها مشتقة من "السلم"، بل هي السلم ذاته، وهذا ما نجده في الآية الكريمة "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً "(٦٢٩) حيث يفسر الطبري، كلمة "السلم" والواردة في تلك الآية بأنها "الإسلام" أي ادخلوا في الإسلام كافة. ولقد أعلى الإسلام أمر السلام بين الناس، بل جعل تحية الإسلام هي "السلام عليكم"، بل هي تحية العباد لله

(627)انظر الإعجاز القانوني للقرآن في مجال الدولة – المبحث الأول من الفصل الأول من الباب الثاني من هذه الدراسة .

(628) نقلا عن الدكتور صبحي محمصاني – القانون والعلاقات الدولية في الإسلام – مرجع سابق – ص٥٠ – ٥٣.

(629) سورة البقرة الآية ٢٠٨.

سبحانه يوم يلقونه " تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلامٌ"(٦٣٠).

ويكرر المسلمون كلمات "السلام عليكم أو السلام علينا" في كل ركعة من ركعات الصلوات الخمس يوميا. بل إن الله – سبحانه وتعالى– قد شرّف كلمة السلام، بأن جعلها اسما من أسمائه الحسنى "هُوَ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ"(٦٣١) .

بل أن كلمة السلم ومشتقاتها، قد وردت في أكثر من مائة وأربعين آية في القرآن، وفي حين ذكرت كلمة الحرب ومشتقاتها ست مرات فحسب(٦٣٢)، والسلم (والسلام) يقتضيان ألا تعتدي على الآخرين، أو على الغير، سواء أكان هذا الغير فردا أو جماعة، ولاشك أن ذلك، ينصرف إلى العلاقة مع الدول أو الأمم الأخرى . والآيات القرآنية عديدة، وتحضّ على عدم الاعتداء على الآخرين " وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"(٦٣٣) فلقد حرّم الإسلام " الاعتداء " في حد ذاته، بل أن القرآن، حين أباح حق الدفاع الشرعي عن النفس وذلك برد الاعتداء الذي يقع عليك، وصف هذا الدفاع الشرعي، بأنه "اعتداء " مبالغة في تأكيده على السلم، " فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ "(٦٣٤).

بل ويسارع القرآن الكريم إلى الأمر بالجنوح للسلم فورا، وإذا جنح الطرف الآخر " وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا "(٦٣٥).

ولكن ينبغي أن نلاحظ جيدا، أن السلام – في الإسلام– هو "السلام العادل"، أي الذي يكون قائما على العدل، وليس على البغي والظلم، أو الذي يكون قائما

(630) سورة الأحزاب الآية ٤٤.

(631) سورة الحشر الآية ٢٣.

(632) أي أن الحرب تمثل ٤% في القرآن بينما يمثل السلام ٩٦% ، انظر في ذلك دكتور راغب السرجاني – أخلاق الحروب في السنة النبوية – الطبعة الأولى ٢٠١٠ مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع القاهرة .

(633) سورة البقرة الآية ١٩٠.

(634) سورة البقرة ١٩٤ .

(635) سورة الأنفال الآية ٦١.

على بطش القوة، كما هو الأمر الآن في كثير من الحالات في عالمنا المعاصر.

فثمة فارق كبير بين "السلام" – سلام الحق والعدل – وبين " الاستسلام" أي سلام الخضوع والاستسلام، للسلام الذي يفرضه ظلم القوة، وقوة الظلم على الآخرين، فيستسلم المغلوب للغالب، ويستأسد القوي على الضعيف. فهذا ليس هو مفهوم السلام في الإسلام، سواء أكان المسلمون هم الطرف الغالب، أو الطرف المغلوب، وكما يقول البعض – بحق – فإنه إذا كان الاعتداء ظلما، فردُّه عدل[٦٣٦].

والآية الكريمة تذكّر المسلمين دائما بأنّه " وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى "[٦٣٧]، والإسلام ينهى دائما عن "البغي والعدوان"، وأخذ مال الناس بالباطل، وينطبق ذلك دائما، سواء، في العلاقات وفي التعامل بين الأفراد، أو بين الدول والجماعات .هو يأمر بالعدل، وإعلاء كلمة العدل "وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوْ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ"[٦٣٨] ، وإذا كانت العلاقات الآن بين الدول، وبين القوى المسيطرة في عالمنا المعاصر، تقوم على المصالح فحسب، أو على معيار "المصلحة" فحسب، سواء في السلم أو في الحرب، فإن العلاقات في الإسلام، يجب أن تقوم على "الحق" و"العدل" وليس على الظلم والبغي والعدوان.

إذن فيجب أن يُفهم "السلام" في الإسلام، على أنه – أيضا– سلام القوة، ولا يعني ذلك، فرض المسلمين، الأقوياء، سلامهم غير العادل، على خصومهم غير الأقوياء، كما أنه ليس معنى السلام – في الإسلام– الركون إلى الضعف، وعدم الأخذ بأسباب القوة، "فالمؤمن القوي خيرٌ من المؤمن الضعيف" والإسلام يحث على أن يأخذ المسلمون بأسباب القوة، لا ليطغوا في الأرض، ولكن ليرهبوا "الطاغين"، حتى لا يطغوا على المسلمين، فالقوة التي يحث عليها الإسلام، هي

---

(636) انظر الشيخ محمد أبو زهرة – العلاقات الدولية في الإسلام – مرجع سابق – ص٣٤.

(637) سورة المائدة الآية ٨ .

(638) سورة النساء الآية ١٣٥ .

القوة التي ترد البغي، وتصد الطغيان، وتمنع اعتداء الآخرين سواء عرفناهم أم لم نعرفهم، لا التي تعتدي على الآخرين "وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ"[639].

قانون السلام في الإسلام:

بداية فقد نشأ خلاف فقهي – في الفقه الإسلامي – بين الفقهاء القدامى والمعاصرين عن الأصل في العلاقات الدولية، هل هو السلم أم الحرب أو الدفاع أو الهجوم؟[640]، وقد انتقد بعض الفقه الدستوري – بحق – ما شاع في الأذهان، من أنه ليس في الإسلام قانون للسلام، بقدر ما فيه " قانون للحرب " ويقرر هذا الرأي، أن ذلك ربما قد نتج عن تعدد كتابات الفقهاء المسلمين القدامى عن موضوع "قانون الحرب" في الإسلام، دون التطرق إلى الكتابة – تفصيلا – عن "قانون السلام" في الإسلام . مع أن الإسلام هو دين السلام، والأصل في الإسلام هو "قانون السلام" وليس قانون الحرب.

ولعل لهؤلاء الفقهاء القدامى عذرهم في ذلك ، فقد تبلور الفقه التقليدي زمن الفتوحات الإسلامية، فانشغل أصحابه بدراسة الظواهر التي تحيط بمجتمعهم، وكانت ظاهرة "الحرب" هي التي تسيطر وتتنذ على علاقة الدول الإسلامية – الموحدة تحت خلافة واحدة – بغيرها من الدول.

بل لقد دفع هذا الاعتقاد الخاطئ – كما يقول هذا الرأي الفقهي – بعض

---

(639) سورة الأنفال الآية ٦٠.

(640) انظر في تفصيلات ذلك دكتور لاشين محمد يونس الغياتي – آداب الإسلام وأخلاقياته في حالتي السلم والحرب – مرجع سابق – ص١٧ وما بعدها حيث يشير إلى انه على رأس الفريق القائل – وهو جمهور الفقهاء – بأن الجهاد دفاعي سفيان الثوري وابن شبرمة، وإلى ذلك ذهب بعض الفقهاء المعاصرين (انظر في ذلك الشيخ محمد أبو زهرة – العلاقات الدولية في الإسلام مرجع سابق – ص٤٧)، أما الذين يرون أن الجهاد هجومي، وان الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي علاقة حرب، فمنهم عبد الله بن عباس، ومجاهد ومحمد بن الحسن الشيباني وابن القيم، وبعض المالكية وهو قول للشافعية .

أئمة الفكر الغربي إلى إنكار وجود "قانون السلام الإسلامي ـ" أصلاً – مثل "آرثر نسباوم" الذي يصف القانون الإسلامي في العلاقات الدولية بالشحّ والغموض ولا يستثنى من ذلك إلا بعض مظاهر الحرب(٦٤١).

كما يورد هذا الرأي الفقهي، أن فقهاء اللاهوت التقليدين رفضوا الإقرار بتعايش سلمي بين دولة الإسلام وغيرها من الدول غير الإسلامية، واعتبروا أن الجهاد ركيزة الإسلام، لاحتواء دار المخالفين ونشر أحكام الدين، فضيقوا بذلك من مفهوم القانون الدولي الإسلامي وأغفلوا عالمية قضيته.

ويشير هذا الرأي الفقهي، إلى أن ثمة ثلاثة اتجاهات فكرية غربية، بالنسبة لنظرتها إلى قانون السلام في الإسلام:

١- فهناك فريق ينكر قانون السلام الإسلامي، كنظام قانون متكامل، وان اعترف بأن فيه بعض القواعد التي تصلح لحكم العلاقات الدولية، ويجاريهم في ذلك قلة من الفقهاء العرب، وان هذا الرأي يصدر عن نظرة قاصرة لأحكام الشريعة الغراء.

٢- وهناك فريق ثان، يقول إن القانون الدولي الإسلامي، قانون حرب ولا يعرف السلام، وهي تشير بذلك إلى أن علاقة دار الإسلام بدار الحرب، تقوم أصلا ودوما على القتال، وليس فيها متسع للسلام، ويُردُّ على ذلك بأن الإسلام هو دين السلام، وان النظرة المتحررة إلى فكرة تقسيم العالم إلى دارين، لا بد أن تنتهي إلى فهم قريب مما قال به الإمام أبو حنيفة، فهو تقسيم يتغيّا توافر صفة الأمن والسلام للمسلمين في دارهم وتوقّي الخوف والعدوان عليهم في غير دارهم. إذن فلا يصح أن يتخذ دليلا – كما يروج لذلك بعض المستشرقين– على أن المسلمين هم أهل حروب

---

(641) راجع nausbaum Arthur–aconcise history of the law of nation newYork,1965 p.4, وراجع دكتور محمد طلعت الغنيمي – قانون السلام= =في الإسلام – دراسة مقارنة – ١٩٨٨ – منشأة المعارف بالإسكندرية – ص١٣ وما بعدها.

وغارات، أو انه يمثل منهاج المسلمين في العلاقات.

٣- وهناك فئة ثالثة - كما يقول ذلك الرأي الفقهي - يشطّ بها الفكر، فتذهب إلى أن النظرية الإسلامية أضيق من أن تحتوي نظاما قانونيا دوليا للسلام، وتزعم أن تاريخ العلاقات الدولية يشهد بذلك ويدحض ذلك الذي تدعيه الفئة الثالثة، ما يقرره القرآن في العديد من آياته، من تنظيم محكم للعلاقات الدولية، واقرأ في ذلك سورة "براءة" على سبيل المثال، ثم أن التاريخ الإسلامي يكذّب هذا الذي يزعمون، ابتداء من معاهدة الحديبية (٦٢٨) الذي بدأ به قانون السلام الإسلامي[٦٤٢].

ويُبيّن هذا الرأي الفقهي - بحق - خطأ تلك الآراء الغربية، بناء على فهمها الخاطئ للإسلام، وتغاضيها المتعمد عن الإقرار، بأن الإسلام هو دين السلام، وأن قانون السلام، في الإسلام هو الأصل، وليس قانون الحرب"[٦٤٣].

والإسلام كدين يأمر بالسلام في العلاقات بين الأفراد وبين الدول وبين الجماعات، لا يفرق بين مسلم وغير مسلم، فهو يأمر بالسلام مع تلك الجماعات والدول، التي يعد أهلها من أهل الكتاب، بل - وفي رأي البعض - حتى ولو لم يكونوا من أهل الكتاب، ما داموا لم يعتدوا على المسلمين، ولا على عقيدة الإسلام، وتدل على ذلك آيات كثيرات ووقائع تاريخية عديدة[٦٤٤].

ومن تلك الآيات "لا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ[٦٤٥].

---

(642) نقلا عن الدكتور محمد طلعت الغنيمي في بحثه القيم، وما أورده من أدلة وأسانيد للرد على القائلين بتلك المزاعم - قانون السلام في الإسلام - مرجع سابق - ص٢٣ وما بعدها.

(643) أنظر في تفصيل ذلك الدكتور طلعت الغنيمي - قانون السلام في الإسلام - المرجع السابق، صفحات ١٣، ٣٥.

(644) لقد أحاطت بالإسلام في أول عهده ثلاث دول هي بيزنطة وفارس والحبشة، وقد حارب الإسلام اثنين منها وسالم الثالثة، حارب بيزنطة وفارس لأنهما بدآه بالعدوان وأسرّا له العداوة والخصام، أما الحبشة فقد سار معها على وفاق، إذ حذر الرسول (ﷺ) من معاداتها ما لم تبدأ هي المسلمين بالعدوان، لأنها سبق أن آوت المهاجرين وأبت أن تسلمهم للمشركين.

(645) سورة الممتحنة الآية ٨.

بل إن الله – سبحانه – قد أمر رسوله (ﷺ) – حتى أثناء نشوب القتال، بإجارة المشرك الذي يستجيره " وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ"[٦٤٦].

بل إن رسول الله (ﷺ) قد أجار رجلين من مشركي قريش من بني مخزوم، من أقارب زوج "أم هاني بنت أبي طالب" عندما اختبآ لدى أم هاني، فأجارتهما، وقال الرسول الكريم "لقد أجرنا من أجرتِ يا أم هاني". إن نظرة منصفة للتاريخ الإسلامي، لتثبت أن الرسول (ﷺ) لم يشنّ في حياته حربا هجومية، وإنما كانت حروبه كلها دفاعية، الأمر الذي يؤكد أن الجهاد – في الإسلام – دفاعي لا هجومي.

ولم يكن الرسول (ﷺ) بادئا بقتال أو بحرب ، وإنما مدفوع إلى ذلك دفعا واضطرارا[٦٤٧].

ولقد ثبت بطلان الادعاء بأن الإسلام انتشر بحدّ السيف، وذلك بشهادة غير المسلمين من كبار المفكرين والعلماء والزعماء ، فهذا هو الزعيم الهندي الكبير "غاندي" Gandhi يقول "لقد أصبحت مقتنعا كل الاقتناع أن السيف لم يكن الوسيلة التي من خلالها، اكتسب الإسلام مكانته، بل كان ذلك من خلال بساطة الرسول، مع دقته وصدقه في الوعود وتفانيه وإخلاصه لأصدقائه وأتباعه، وشجاعته مع ثقته المطلقة في ربه، وفي رسالته. هذه الصفات هي التي مهدت الطريق وتخطت المصاعب ، وليس السيف"[٦٤٨].

وكما تقول المستشرقة الألمانية الشهيرة "سيجريد هونكة": SIRGiD HUNKE" لا إكراه في الدين ، تلك هي كلمة القرآن الملزمة . فلم يكن الهدف أو المغزى للفتوحات العربية ، نشر الدين الإسلامي ، وإنما بسط

(646) سورة التوبة الآية ٦.

(647) أنظر في تفصيلات حروب الرسول(ﷺ) ودوافعها ، دكتور راغب السرجاني – أخلاق الحروب – مرجع سابق ص٧٨ وما بعدها.

(648) من حوار لغاندى لجريدة young india – موقع إسلام أون لاين.

سلطان الله في أرضه، فكان للنصراني أن يظل نصرانيا، ولليهودي أن يظل يهوديا ، كما كانوا من قبل ، ولم يمنعهم أحد أن يؤدوا شعائر دينهم، ولم يكن أحد لينزل أذى أو ضررا بأحبارهم وقساوستهم ومراجعهم وبيعهم وصوامعهم وكنائسهم(٦٤٩).

وهذا "جوستاف لوبون" ، المؤرخ الفرنسي في كتابه "حضارة العرب" يقول "إن القوة لم تكن عاملا في نشر القرآن" ، وأن العرب تركوا المغلوبين أحراراً في أديانهم وقد أثبت التاريخ أن الأديان لا تُفرض بالقوة، ولم ينتشر الإسلام – إذن – بالسيف بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب(٦٥٠).

ويقول المستشرق الانجليزي السير ارنولد توماس Arnold walker Thomas إن الفكرة التي شاعت ، بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام ، بعيدة عن التصديق، إن نظرية العقيدة الإسلامية تلتزم التسامح وحرية الحياة الدينية لجميع أتباع الديانات الأخرى(٦٥١).

ويقول جورج سيل (وهو مستشرق انجليزي اشتهر بترجمته للقرآن إلى الانجليزية) "من قال إن الإسلام شاع بقوة السيف، فقوله تهمةٌ صرفه، لأن بلادا كثيرة ، ما ذُكر فيها اسم السيف وشاع الإسلام(٦٥٢).

ويقول الكاتب الغربي الكبير "توماس كارليل" إن اتهامه – أي رسول الله (ﷺ)– بالتعويل على السيف في حمل الناس على الاستجابة لدعوته ، سخف غير مفهوم ، إذ ليس مما يجوز في الفهم ، أن يُشهر رجل فرد سيفه ليقتل به الناس، أو يستجيبوا له ، فإذا آمن به من لا يقدرون على حرب خصومهم، فقد آمنوا به طائعين ، مصدقين ، وتعرضوا للحرب من غيرهم، قبل أن يقدروا

---

(649) سيجريد هونكه – الله ليس كذلك ص٤١، ٤٠.
(650) راجع جوستاف لونون – حضارة العرب ص١٢٩، ١٢٨.
(651) راجع أرنولد توماس – كتاب الدعوة إلى الإسلام – ١٠٢.
(652) راجع جورج سيل – في مقدمة ترجمته الانجليزية لمعاني القرآن التي صدرت عام ١٧٣٦م.

عليها. (٦٥٣)

المبحث الثاني

الإسلام والحرب والقتال

ما دام الإسلام هو دين السلام فإنه لابد أن ينبذ الحرب، وأن الحرب لا تكون إلا لضرورة، ولا ضرورة أكبر وأشد من الدفاع عن النفس وعن الأرض وعن العقيدة(٦٥٤). إذن فهي حرب دفاعية، وليست هجومية، أي دفاع شرعي عن تلك الأمور.

ولم ترد كلمة "الحرب" ومشتقاتها في القرآن الكريم، إلا في ست آيات فقط في حين أن كلمة "السلم" ومشتقاتها وردت في أكثر من مائة وأربعين آية كما سبق أن أشرنا إلى ذلك .

ولقد سبق أن أشرنا – في حديثنا عن واجب الدفاع عن الوطن – إلى طبيعة الحرب أو القتال في الإسلام، وأنها طبيعة دفاعية لا هجومية، وأنها ردٌّ لاعتداء من الآخرين، وأن مسوغ الحرب هو ظلم المعتدي " أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ"(٦٥٥) "وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"(٦٥٦) بل إن الله – سبحانه وتعالى – يطفئ الحرب كلما أشعلها المعتدون "كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ

---

(653) راجع توماس كارليل – ترجمة محمد السباعي ص٧١، وانظر في الأقول السابقة للعلماء والمفكرين غير المسلمين - البحث القيم للدكتور راغب السرجاني- أخلاق الحروب - ص٣٥٠، ٣٥٣، ١٦٣ وما بعدها

(654) وهذا ما قرره فقهاء المالكية والحنفية والحنابلة، أن مناط القتال هو الحرابة والمقاتلة والاعتداء ، وليس الفكر ، فلا يقتل شخص لمجرد مخالفته الإسلام ، وإنما يقتل لاعتدائه على الإسلام، وغير المقاتل لا يجوز قتاله ، وإنما يلتزم معه جانب السلم(راجع الشوماني – فتح القدير- ٢٩١/٤ وراجع الإمام مالك المدونة الكبرى ٦/٣ وراجع دكتور راغب السرجاني – أخلاق الحروب – مرجع سابق ص٤١ .

(655) سورة الحج الآية ٣٩.

(656) سورة المائدة الآية ٨٧.

لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ"[٦٥٧].

فالقاعدة في الإسلام هي "السلام" أما الاستثناء فهو "الحرب " ومع ذلك لم يترك الإسلام الحرب هكذا، بلا قواعد ولا ضوابط، بل جعل للقتال قواعد وضوابط كحماية المدنيين، وقصر القتال على المتقاتلين أو العسكريين، وعدم التخريب والتدمير أو الإضرار بالبيئة[٦٥٨] وعدم ترويع الآمنين .. الخ، ونقف برهة لنتساءل: أو ليست هذه هي المبادئ التي تقررها المواثيق الدولية المعاصرة، بل وتنشئ للمخالفين لتلك المبادئ، المحاكم الدولية (مثل المحكمة الجنائية الدولية) لمحاكمتهم؟

ولقد أوصى الرسول (ص) قادة جيوشه "اغزوا جميعا في سبيل الله ، فقاتلوا مَنْ كفر بالله ولا تغلوا ، ولا تغدروا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليداً ولا أصحاب الصوامع ، أو امرأة ، ولا كبيرا فانيا ، ولا منعزلا بصومعته"[٦٥٩].

والإسلام أصلا يحرّم قتل النفس التي حرمها الله إلا بالحق" وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ "[٦٦٠]، فكيف يبيح قتل مدني آمن، أو طفل أو امرأة، أو مُسنّ، أو عابد يتعبد، أو كاهن يصلي؟! وحديث الرسول (ﷺ) واضح وصريح في التأكيد على آداب القتال سواء وأثناء القتال أو بعده "بالعفو" وهذا ما يقرره الرسول بعد فتح مكه وانتصاره على قريش ورغم انهم آذوه وطردوه وحاربوه إلا أنه – وهو المنتصر وفي زهوة الانتصار – يقول لهم "يا معشر قريش، ما ترون أني فاعل بكم؟ قالوا: أخ كريم وابن أخ كريم قال: اذهبوا ، فأنتم الطلقاء.

---

(657) سورة المائدة الآية ٥.

(658) لقد أوصى أبو بكر (رضي الله عنه) يزيد بن أبي سفيان، قائد جيش المسلمين إلى الشام" وإني أوصيك بعشر " لا تقتلن امرأة، ولا صبيًا ولا كبير أو هرماً ولا تقطعن شجرا مثمرا ولا تخربن عامرا ولا تعقرن شاة، ولا بعيرا إلا لمأكله، ولا تحرقن نخلا ولا تعزقنه، ولا يَجبُن، كما أوصى أبو بكر إسامة بن زيد ، حين بعثه إلى الشام مقاتلا "انك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله ، فذرهم وما زعموا إنهم حبسوا أنفسهم له.

(659) أرجه مسلم في صحيحه .

(660) سورة الأنعام الآية ١٥١.

بل ينهي الإسلام عن الوحشية المتمثلة في التمثيل والتعذيب للجرحى والقتلى، وتشويه أجسادهم. ولا زلنا نذكر ما قام به المشركون من تمثيل بجثة حمزة – عم الرسول (ﷺ)– وبعض الصحابة أثناء غزوة أحد، وأقسم الرسول (ﷺ) أن ينتقم منهم وأن يُمثل بثلاثين منهم، وعندئذ نزلت الآية التي تنهاه عن ذلك، فانتهى "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ"(661) ويقول الرسول (ﷺ) "اغزوا ولا تَغلُوا ولا تَغدِرُوا ولا تمثِّلوا ولا تقتلوا وليداً"(662) .

بل إن الآية الكريمة تُشبّه قتل النفس بغير النفس، ــ بأنه قتلٌ للناس جميعا "من قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا"(663)، والنفس هنا ، هي النفس البشرية – للانسان– سواء كانت نفس مسلم أو غير مسلم . والشيء بالشيء يذكر: ألم يقف رسول الله (ﷺ) احتراما وإكراما لمرور جنازة ميت . فقيل له : إنه يهودي، فظل واقفا وقال (ﷺ) :أليست نفسا؟!

بل إن النفس والبدن لتقشعرا خوفاً، حينما يقرأ المرء حديث الرسول (ﷺ):"من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة، لقي الله عز وجل مكتوب بين عينيه : آيس من رحمة الله"(664) .

وهل ينسى المرء آية الحرابة وعقوباتها، لمن يُروّع الناس ويقطع الطريق "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيم "(665).

ومن آداب الحرب والقتال في الإسلام، عدم جواز القيام بالحرب والهجوم

(661) سورة النحل الآية ١٢٦.
(662) أخرجه مسلم في صحيحه.
(663) سورة المائدة الآية ٣٢.
(664) رواه احمد وابن ماجة عن أبي هريرة.
(665) سورة المائدة الآية ٣٣ .

على العدو، دون إعلامه بذلك مسبقا، وعدم أخذه على غـرّة، وذلـك نتيجـة لواجب آخر هو عدم نقض العهود من جانب المسلمين. فلقد حرم الإسلام الغدر والخيانة "وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّـهَ لا يُحِـبُّ الْخَائِنِينَ"(٦٦٦) أي أعلمهم بنقض عهدك(٦٦٧).

ونتساءل مرة أخرى – مع من يتساءل بحق- أليس هذا المبـدأ السـامي الذي جاءت به الشريعة الإسلامية، منذ أربعة عشر قرنا من الزمان – هو مـا اهتدى إليه القانون الدولي المعاصر في مؤتمر لاهاي ١٩٠٧م. حيـث حـدد طريقة إعلان الحرب المسبّب، حين نصّ على أنه "يجب ألا تبدأ الحرب إلا بعد إخطار سابق غير غامض، سواء كان في صورة إعـلان للحـرب مـع ذكـر الأسباب، أم في صورة إنذار نهائي يوضح فيه اعتبار الحـرب قائمـة بـين الطرفين بعد مهلة محددة، إذا لم تُجب الدولة التي وجه إليها الإنـذار بقبـول طلبات الدولة التي وجهته "(٦٦٨).

بل إن النظر والتأمل في الآية الكريمة ، لينتهيان بنا إلى الإقـرار بعظمـة الآداب الإسلامية للحروب، وإلى الاعتراف بمدى إنسانية تلك الآداب "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلايَتِهِمْ مِـنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَـى قَـوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"(٦٦٩)، ويعني ذلك أمرٌ كـريم مـن القرآن الكريم للمسلمين بالالتزام بعدم نصر إخـوانهم مـن المـسلمين علـى المعاهدين من الكفار، الذين بينهم وبين المسلمين ميثاق أي عهد. مما يُبيّن – كما يقولون بحق – إن الله قد جعل الميثاق ، فوق حق الأُخـوّة الإسـلامية ،

(666) سورة الأنفال الآية ٥٨ .
(667) أنظر دكتور محمد رأفت عثمان – الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام ص١٢٥.
(668) راجع دكتور لا شين محمد الغياتي آداب الإسلام – مرجع سابق ص٤٥.
(669) سورة الأنفال الآية ٧٢.

فأوجب احترام عهد المعاهد "غير المسلم" إن تعارض مع واجب نصرة المسلم الذي يعيش وسط المشركين[٦٧٠].

أما بالنسبة للأسرى

وما دام الإسلام هو دين السلام، فإنه دين الرأفة، ودين الرحمة، ذلك أن الله هو "الرحمن" وهو "الرحيم" "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ"[٦٧١].

ولا شك أنه لابد للإسلام – تحقيقا- لما سبق – من أن يحض على الرأفة بالإنسان في أوقات ضعفه وحاجته. وهل ثمة ضعف مثل ضعف الأسير الذي لا حول له ولا قوة وهو بين يدي آسره؟

وتتجلي هذه الحرمة في آداب كثيرة فرضها الإسلام بالنسبة لمعاملة الأسير، فيجب تأمينه وحمايته، واحترام كرامته وآدميته، بل والإحسان إليه تقرّبا إلى الله " ويطعمون الطعام على حبّه مسكيناً ويتيماً وأسيراً، "إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلا شُكُوراً"[٦٧٢] ويقول الرسول (ﷺ) "استوصوا بالأسارى خيراً".

بل لقد سبق الإسلام إلى إقرار حقوق للأسرى. قبل أن تقرّها اتفاقية جنيف عام ١٩٢٩ الخاصة بمعاملة الأسرى (الخاصة بمعاملة المرضى والجرحى وأسرى الحرب) بقرون وقرون، بل وزاد عليها، ويقرر الفقهاء عدم جواز التفريق بين الوالدة وولدها الصغير في الأسر، ولا بين الوالد وولده الصغير الذي لا أم له[٦٧٣]، ولقد قال الرسول الكريم (ﷺ) : "من فرّق بين والدة وولدها،

---

(670) انظر دكتور وهبة الزحيلي – آثار الحرب في الفقة الإسلامي – ١٩٨١ – دار الفكر – دمشق – ص١٤١ ، وانظر دكتور راغب السرجاني – اخلاق الحروب- مرجع سابق ص٢٥٩.

(671) سورة آل عمران الآية ١٥٩.

(672) سورة الإنسان الآية ٩.

(673) الإمام النووي – المجموع شرح المهذب للشيرازي – (جزء ٩ ص٤٥٥ طبعة دار المعرفة بيروت)

فرّق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة" ولقد نهى الإسلام عن إلحاق الأذى النفسي بأسرى الحرب، ولام الرسول (ﷺ) بلال بن رباح، حين مرَّ بامرأتين يهوديين أسيرتين – في واقعة خيبر – على جثث القتلى، فلامه الرسول بشدة قائلا: هل نُزعت منك الرحمة يابلال، حتى تمر بامرأتين على قتلى رجالهم"(٦٧٤).

بل لقد أمر الرسول (ص) أتباعه في معركة بدر الكبرى ، أن يكرموا الأسرى ، فكان المسلمون يقدّمونهم على أنفسهم عند الغذاء (٦٧٥) .

كما نظم الإسلام طرق تبادل الأسرى مع العدو– تحريرا للأسرى المسلمين من جهة وإعادة لأسرى العدو إلى ديارهم وذويهم، رأفة بهم من جهة أخرى – وذلك إما "منّا" من المسلمين أو فداء لأسرى المسلمين، وفي ذلك تنص الآية الكريمة " فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا"(٦٧٦) " وكذلك الآية "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّمَن فِي أَيْدِيكُم مِّنَ الأَسْرَى إِن يَعْلَمِ اللّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ "(٦٧٧)

(674) راجع في ذلك كله الدكتور سمير عالية – المرجع السابق ص٢٥٥ وراجع دكتور محمد رأفت عثمان – الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام- دار اقرأ – بيروت – ١٩٨٥ ص٢٠٠، ٢٠٣.

(675) راجع ابن كثير في تفسيره - جزء ٤ ، ص ٤٥٥ ، طبعة دار المعارف ، بيروت ..

(676) سورة محمد الآية ٤.

(677) سورة الأنفال الآية ٧٠.

المبحث الثالث

السفارة والمعاهدات والصلح والتحكيم في الإسلام

أولا – وأما عن السفارة في الإسلام

فإن أول السفراء – إن صحّ هذا اللقب في إطلاقه عليهم – فهـم الأنبيـاء والرسل، فهم سفراء إلهيون أوفدهم وأرسلهم – الله عز وجل – إلى أقـوامهم، ليدعوهم إلى الله "كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ "(٦٧٨) "رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً"(٦٧٩)، وقد أرسل هؤلاء السفراء بألسنة أقوامهم – أي يتكلمون بلغة من أرسلوا إليـهم: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ"(٦٨٠) .

وعندما أقام الرسول (ﷺ) الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة أرسل الرسل والمبعوثين أو المندوبين المعتمدين "أو السفارات العلنية المؤقتـة" كمـا يصفها بعض الفقه(٦٨١)، وكانت مهمة هؤلاء السفراء، حمل رسائل من الرسـول (ﷺ) إلى ملوك ورؤساء وزعماء ووجهاء تلك الدول، يدعوهم إلى الله ويـبلغهم مضمون الدين الإسلامي(٦٨٢)، فقد كتب الرسول (ﷺ) إلى الملوك والرؤساء فـي

---

(678) سورة البقرة الآية ١٥١.

(679) سورة النساء الآية ١٦٥.

(680) سورة ابراهيم الآية ٤ .

(681) راجع في موضوع السفارات والدبلوماسيين الدكتور محمد طلعت الغنيمي – قانون السلام في الإسلام ص٥٧٧ وما بعدها)

(682) ومن هؤلاء الذين أرسلهم الرسول (ﷺ) وقد حرصنا على إثبات أسمائهم تخليدا لذكراهم ، فقد أرسل جريرا بن عبد الله إلى ذي الكلاع ، وأرسل شجعان بن دهب الأسدي إلى جبل بن الأيهم ، وأرسل إلى المقوقس – صاحب مصر – حاطب بن أبي بلتعه (فأكرمه وبعث المقوقس إلى رسول الله (ﷺ) بمارية أم ولده إبراهيم) وأرسل عمرو بن العاص إلى حيفر ، وعيد بن الجلندي بن المستكبر لأزديمن بعمان ، فأسلما وغلبا على عمان . وأرسل وحيّة بن خليفة الكلبي إلى قيصر ملك الروم، وأرسل عمرو بن أمية إلى النجاشي ، وأرسل سليطا بن عمر أخا عامر بن لؤي إلى أهل اليمامة ، وأرسل إلى هوذة ، بن على الحنفي ، وأرسل العلاء بن الحضري حليف بني أسد إلى المنذر بن ساوي العبدي وأهل البحرين ، وبعث المهاجر بن أبي أمية المخزومي الى الحارث بن عبد كلال الحميري ملك اليمن ، وأرسل عبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى بن هرمز (راجع في ذلك أبو الفراء – ابو على الحسين بن محمد المعروف بابن الفراء – ١٩٤٧- مطبعة لجنة التأليف والترجمة

عصره، يدعوهم للإسلام، ويُحمّلهم إثمهم وإثم من يتبعونهم إن لم يجيبوا دعوته، فكتب إلى هرقل "أسلم تسلم، وإلا فعليك إثم البريسيين (اي الفلاحين).

وتتجلى دبلوماسية الرسول (ﷺ) في أسلوب مخاطبته لهؤلاء الملوك والرؤساء، باحترام وتوقير لمكانتهم في أقوالهم كزعماء(٦٨٣).

وكما يقول ابن تيمية: إن النبي لم يقاتل أحدا من النصارى وغيرهم، حتى أرسل رُسلَه إليهم . فأرسل إلى قيصر، وكسرى، والى المقوقس، والنجاشي، وملوك العرب في الشرق والشام(٦٨٤). كما واصل الخلفاء الراشدون – بعد وفاة الرسول (ﷺ)– ممارسة نظام السفارة، إما بإرسال الرسل والوفود إلى الآخرين، أو استقبال رسل وسفراء الآخرين إليهم . وكان للسفراء والمبعوثين من خارج الدولة الإسلامية إليها، أمانهم واحترامهم، وفي هذا يقول ابن كثير في تفسيره للآية الكريمة "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ"(٦٨٥) إن الغرض أن من قدم من دار الحرب إلى دار السلام في أداء رسالة أو تجارة أو طلب صلح أو مهادنة، أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب، وطلب من الإمام أو نائبه أماناً، أعطى أمانا مادام مترددا في دار الإسلام، وحتى يرجع إلى داره ومأمنه ووطنه(٦٨٦)،

ولقد منح الرسول (ﷺ) الأمان والحصانة للوافدين إليه بل انه لمّا أتاه موفدان من مسيلمة الكذاب، يزعمان أن مرسلهما نبي، قال (ﷺ) لهما "لولا أن الرسل لا تُقتل، لضربت أعناقكما(٦٨٧).

والنشر بالقاهرة ص٤٢ وراجع دكتور محمد طلعت الغنيمي – قانون السلام – مرجع سابق ص٥٧٩ وما بعدها.

(683) راجع دكتور راغب السرجاني- أخلاق الحروب – مرجع سابق ص٢٦٩.

(684) انظر الشيخ محمد أبو زهرة – ابن تيميه حياته وعصره وآراؤه وفقهه – الطبعة الثانية – دار الفكر ١٩٥٨ ص٣٨٢ وراجع دكتور محمد غزوي – الحريات العامة – مرجع سابق ص٥٦.

(685) سورة التوبة الآية ٦.

(686) تفسير ابن كثير ص٣٧٧ طبعة البابي الحلبي – وراجع دكتور الغنيمي – ص٥٨٣.

(687) راجع دكتور سمير عالية ، نظام الدولة والقضاء والعرف في الإسلام – مرجع سابق ص١٩٦ وراجع الإمام السيوطي – الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ، جزء ٣ ص٥١ القاهرة ١٣٥٢ هـ.

ولقد كان الرسول(ﷺ) يكرم الرسل والوفود المبعوثين إليه ، ويحسن استقبالهم ، ويحمّلهم بالهدايا والجوائز ، بل لقد أوصى – في اللحظات الأخيرة من حياته "وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم" أي أعطوهم ما كنت أعطيهم، بل إن الرسول(ﷺ) عندما أرسلتْ اليه قريش رسولاً – هو أبا رافع القبطي – وأثناء مفاوضته للرسول (ﷺ) ألقي في قلبه الإسلام، وطلب ألا يرجع الى قريش، فرفض الرسول الكريم (ﷺ) ذلك وقال "إني لا أخيس بالعهد، ولا أحبس البُرد، ولكن ارجعْ ، فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن ، فارجع " فعاد الرجل الى قومه، ثم عاد مرة أخرى الى الرسول، فأسلم"[٦٨٨].

ثانيا – أما عن المعاهدات في الإسلام :

فمن قِيم الإسلام، بل من أوامره : الوفاء بالعهد، ذلك أن الله سبحانه وتعالى، يعتبر أن من يعاهد، إنما يعاهد الله، بل ويصل تأكيد ذلك الي القول بأن من يضعون أيديهم في أيدي الآخرين ليعاهدوهم فإن "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمً "[٦٨٩].

بل ويصل الحد إلى تشبيه الذين كفروا بأنهم شر الدواب، وأن من صفاتهم أنهم ينقضون عهودهم " إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لا يَتَّقُونَ"[٦٩٠]، ويقول الرسول (ﷺ) "لا إيمان لمن لا أمان له، ولا دين لمن لا عهد له " ويقول "خياركم الموفون بعهودهم " ويقول " أنا أحق من وفي بعهده" بل ويجعل الغدر بالعهد ، خصلة من خصال النفاق.

ولذلك يلزم شرعاً الوفاء بالعهد "وبعهد الله أوفوا"[٦٩١] و"وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ

---

(688) راجع في ذلك دكتور راغب السرجاني – مرجع سابق – ص٢٨٠، ٢٨٦

(689) سورة الفتح الآية ١٠.

(690) سورة الأنفال الآية ٥٥، ٥٦.

(691) سورة الأنعام الآية ١٥٢.

الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً "(٦٩٢) و "وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلا تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمْ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ"(٦٩٣).

وهكذا يتضح مدى تأكيد وتشديد القرآن الكريم على الالتزام "بالعهد" "والميثاق" والمعاهدات(٦٩٤) وتنفيذها وعدم نقضها، أو النكوث فيها، سواء كان من عوهد من المسلمين أو من غير المسلمين من أهل الذمة، وفي وقت السلم أو وقت الحرب (الهدنة أو ما يشابهها) " إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ"(٦٩٥).

وقد سبق أن أشرنا إلى أن القرآن الكريم ، يأمر بالوفاء بالعهد، وبالميثاق الذي بينهم وبين الكفار، بل ويجعل حق هذا الميثاق فوق حق الأخوة الإسلامية، ويوجب احترام عهد " المعاهد" غير المسلم حتى وان تعارض هذا العهد ، مع واجب نُصرة المسلم الذي يعيش وسط المشركين وذلك في الآية الكريمة التي تنص على " وَإِنْ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"(٦٩٦).

ومن أنواع المعاهدات لاسيما في صدر الإسلام: معاهدات "الصداقة" (بين المسلمين، أو بين دار الإسلام ودار العهد (أو دار الصلح)، ومعاهدات "الأمان" (أي التي تسمح للأجانب بدخول دار السلام أو الدولة الإسلامية) ومعاهدات "حسن الجوار" مثل ما تم توثيقه في عهد المدينة الذي وضعه رسول الله (ﷺ) وآخى فيه الرسول بين المهاجرين والأنصار، وعاهد اليهود وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم، ومثل معاهدة الرسول مع نصارى

(692) سورة الإسراء الآية ٣٤.
(693) سورة النحل الآية ٩١ .
(694) راجع الدكتور حامد سلطان – أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص٢٠٦ – ٢١١.
(695) سورة التوبة الآية ٤.
(696) سورة الأنفال الآية ٧٢.

نجران[٦٩٧]، ومعاهدات "المهادنة" أثناء القتال ومعاهدات "الفداء" وهي معاهدات عرفت في العهد العباسي بقصد الإفراج عن أسرى الحرب، سواء كان ذلك الإفراج عن أسرى المسلمين مقابل أسرى العدو أم لقاء مبلغ محدود يكون فداء[٦٩٨].

ومن المعاهدات التي قام بها الرسول (ﷺ) "عهد الحديبية" الذي عقد بينه وبين" قريش" في مكة في السنة السادسة للهجرة، وهي معاهدة صلح وتحالف على عدم الاعتداء بين مسلمي المدينة ومشركي مكة، ولقد نقضها المشركون بعد مرور ستين يوما[٦٩٩] كما عقد عمر بن الخطاب معاهدة مع أهل إيلياء (بيت المقدس) عام ١٥ هـ (٦٣٦ ميلادية).

أما بالنسبة للإطار الشرعي لأية معاهدة في الإسلام، فإنها ينبغي لها ألا تخالف الشريعة الإسلامية أو النظام العام الإسلامي، وأن تتغيّا تحقيق المصلحة العامة للإسلام وللمسلمين . ولقد قال الرسول الكريم (ﷺ) في ذلك "كل شروط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط فقضاء الله أحقّ وشرط الله أوثق[٧٠٠].

ولقد جاء القانون الدولي – بعد قرون وقرون – ليقرر هذا الشرط بالنسبة للمعاهدات، حيث يُشترط في موضوع أيّة معاهدة، أن يكون مما يبيحه القانون وتقرّه المبادئ والأخلاق الإنسانية العامة[٧٠١].

---

(697) "النجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله ، على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم ، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير ، لا يُغير أسقف من أسقفيته ، ولا راهب من رهبانيته ، ولا كاهن من كهانته ، وليس عليهم ديّه ، ولا دم جاهلية، ولا يحشرون ، ولا يعشرون، ولا يطأ أرضهم جيش"

(698) انظر في ذلك دكتور الغنيمي – مرجع سابق ص٤٦١ وما بعدها.

(699) راجع في ذلك الدكتور صبحي محمصاني – القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص١٤٠، ١٤٣).

(700) راجع دكتور حامد سلطان – المرجع السابق ص٢٠٨ .

(701) راجع دكتور على صادق أبو هيف – القانون الدولي العام – منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٣ ص٥٤٣ وراجع دكتور سمير عالية – المرجع السابق ص.٢٠٤

ثالثا: أما عن الصلح والتحكيم في المنازعات:

فلقد أقر الإسلام ذلك، ومن قبل أربعة عشر قرنا من إقرار القانون الدولي له في المؤتمرات الدولية (كمؤتمر لاهاي عام ١٨٩٩، ١٩٠٧، وفي ميثاق عصبة الأمم وما تقرّر في ميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٥) من إحلال الوسائل السلمية محل القوة في حل المنازعات الدولية .

يقولَ سبحانه وتعالى:" فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً"(٧٠٢) .

وهكذا .. فإن الإسلام يحضُّ على الصلح بمجرد أن يجنح الخصم لذلك أي يميل للمسالمة والمصالحة والرغبة فيها " وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" (٧٠٣) والقرآن الكريم ينعت الصلح بالخيرية " وَالصُّلْحُ خَيْرٌ "(٧٠٤) واستخدام القرآن لكلمة "الصلح" – وما يماثلها من الأفعال الصالحة والخيرة، ينبغي فهمه- بل ويستحب – بالمعنى الواسع، وتعميمها لتشمل الصلح فى الشأن الخاص والشأن العام، ولذلك "فالصلح خير"، سواء بين الأفراد أو بين الجماعات والدول، وسواء في الخصومة العادية التي لم تتطور إلى قتال، أو في القتال.

ولا يقتصر الأمر – في الإسلام – بالصلح على طرفي القتال فحسب، بل إن القرآن الكريم يحث على الوساطة والإصلاح بين المتنازعين، بل وعلى اتخاذ كل السبل لتنفيذ ذلك الصلح بين الآخرين، حتى لو استدعى الأمر قتال الفئة المسلمة التي تراجعت عن تنفيذ الصلح، حتى ترجع وتعود إليه " وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا

(702) سورة النساء الآية ٦٥، وراجع دكتور صبحي المحمصاني – القانون الدولي والعلاقات الدولية في الإسلام – مرجع سابق ص١٦٦،١٦٤، وراجع دكتور على صادق أبو هيف – القانون الدولي العام – مرجع سابق ص٦٨٥ وما بعدها وراجع دكتور سمير عالية – مرجع سابق ص٢٠٧.

(703) سورة الأنفال الآية ٦١.

(704) سورة النساء الآية ١٢٨ .

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"(٧٠٥)، ثم تؤكد الآية اللاحقة تلك الآيـــة، ذلــك الأمــر بالصلح والإصلاح بين المتنازعين، "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"(٧٠٦).

وهكذا يرسم القرآن الخطوات التفصيلية لوضع قواعد الصلح، ولتطبيقـــه، ولمتابعة تطبيقه، ضمانا للالتزام به. ولَعَمري إن تلك الخطوات التي أقرتها ــ حاليا ــ المواثيق الدولية المعاصرة لتطبيق مبدأ لالتزام بإنهـــاء القتـــال بـــين الدول والصلح ومقاومة من يخل بالصلح – قد أقرتها تلك المواثيق الدولية بعد أن قررها القرآن الكريم بقرون وقرون!

الفصل الثاني
الإعجـاز القانـونـي
فـي القرآن الكـريم
فـي مجـال القانـون الجنائـي

الله – سبحانه وتعالى – هو الخالق الأعظم، ولقد خلق الإنسان، ويعلم مـــا توسوس به نفسه، ويعلم سبحانه – أن هناك مِنْ خَلْقه، من يهتدي، وهناك من يضل، وهناك من يتبع الشيطان، وهناك من يعصمه الله من غوايته، "إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ"(٧٠٧).

ولذا فإنه – سبحانه – ومن رحمته بعباده، أنه وضع الثـــواب والعقـــاب، والحساب، والجنة، والنار، ليكافئ، من عمل صالحا، واتبع الطريق المـــستقيم

(705) سورة الحجرات الآية ٩.
(706) سورة الحجرات الآية ١٠.
(707) سورة الحجر الآية ٤٢.

وليجازي من عمل سوءاً، وضل عن هذا الطريق .

ولله دَرّ أبي تيمية حين قال إن العقوبات الشرعية، إنما شُرعت رحمةً من الله تعالى بعباده، فهي صادره عن رحمة بالخلق وإرادة الإحسان إليهم، ولهذا ينبغي لمن يعاقب الناس على ذنوبهم، أن يقصد بذلك الإحسان إليهم والرحمة بهم، كما يقصد الوالد تأديب ولده، وكما يقصد الطبيب معالجة المريض(٧٠٨).

وإذا كان ما سبق يتعلق بالآخرة، وبالثواب وبالعقاب فيها، فإن ذلك لابد أن يكتمل بالقواعد التي تُنظّم حياة الناس وسلوكهم وتصرفاتهم في الحياة الدنيا وبغير ذلك لا يستقيم الأمر، بل لا تنتظم الحياة ذاتها، ولذلك فإن العبرة كل العبرة، تجدها ماثلة في الآية الكريمة "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الألباب لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"(٧٠٩)، فبغير القواعد المنظمة للعقاب، وللاقتصاص من الجناة، لما كانت هناك حياة' وإذا كان في القصاص من القتل في الآية السابقة عليها (٧١٠)– حياةٌ من القتل بالارتداع عنه، فإن في القصاص على إطلاقه بعقاب الجاني على جرمه – أياً كان نوع هذا الجرم، فيه -أي في القصاص- الحياة كل الحياة على إطلاقها للناس، بانتظامها، واستمرارها، وأمانها.

وما كان لهذا القرآن الكريم المعجز، الذي نظم للناس أمورهم وللمجتمعات علاقتها ببعضها البعض، ما كان له إلا أن ينظّم أمن الناس وحياتهم وأمانهم، وعدم اعتداء بعضهم على بعض، بعقاب من يتجاوز الحد، ويجرم في حق

---

(708) راجع كتاب فتاوي ابن تيمية – ص١٧١.

(709) سورة البقرة الآية ١٧٩.

(710) والآية السابقة عليها تقرر " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ " سورة البقرة الآية ١٧٨ والقصاص – في تفسير الطبري– هو المجازاة من القول والفعل ، أي انه فرض على ولي الأمر القيام بالعقاب المساوي للجرم ، وان في القصاص حياة ، لأنه يرتدع بالقصاص من يريد الإقدام على القتل ، فيكون في ذلك حياة للناس.

أخيه، بل إن الله – سبحانه وتعالى – يصف الاعتداء على حياة فرد و احد وقتل نفس بغير حق وكأنه اعتداء على حق الحياة بالنسبة للناس جميعا، وقتلهم جميعا، وأن إحياء فرد واحد والحفاظ على حياته، وكأنه إحياء للناس جميعا " مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَو فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا[711].

وإذا كان القرآن العظيم، قد رغّب في مكارم الأخلاق، وفرض واجبات وآداب وخلق فاضل وقويم على المسلم، ووعده بالثواب على قيامه بذلك، فإنه لم يكتف بذلك، بل فرض على الناس جميعا أوامر ونواهٍ، إذا لم يلتزموا بطاعتها، وتجاوزوا الحدود واعتدوا، فإن ثمة عقابا في الدنيا على جرمهم، وان لهم عقابا – في الآخرة – على ذلك الجرم أيضا إلا أن يعفو الله .

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد عرفت الجرائم بأنها محظورات شرعية، زجر الله عنها، بحد أو تعزير[712]، وذلك بإتيان فعل منهي عنه، أو ترك فعل مأمور به، وتقرير عقاب أو جزاء على ذلك وعرّفت العقوبة بالجزاء الشرعي المقرر لمصلحة الجماعة، على عصيان أمر الشارع أو نواهيه، فإنها بذلك تكون قد سبقت القوانين الحديثة فيما انتهت إليه من تعريف الجريمة بأنها إما عمل أو سلوك يحرمه القانون، أو امتناع عن عمل يُعصي به القانون، وهو في الحالتين معاقب عليه قانونا بعقوبة جزائية أو تدبير احترازي[713] كما استبقت الشريعة تلك القوانين في تعريفها للعقوبة بأنها جزاء يقرره القانون على

---

(711) سورة المائدة الآية ٣٢.
(712) راجع الأحكام السلطانية للماوردي مرجع سابق ص١٩٢ .
(713) وتسمى بعض التدابير الاحترازية في عدد من التشريعات كتشريعات الولايات المتحدة بالعقوبات المدنية (CIVIL PENALTIES) ومن هذه العقوبات : إلغاء أو وقف الترخيص ، الوقف عن العمل ، المنع من مزاولة المهنة ، المصادرة ، والعقوبات المدنية ـ كما هو ملاحظ تختلط فى هذه التشريعات بالعقوبات الجزائية ـ راجع في ذلك دكتور عبود السراج علم الإجرام وعلم العقاب – دراسة تحليلية في أسباب الجريمة وعلاج السلوك الإجرامي الطبعة الثانية ـ ١٩٩٠ ص٣٧ هامش٢، وراجع ص٥٠٩ وما بعدها ، دار ذات السلاسل ، الكويت

مخالفة نصوصه التجريمية(٧١٤).

أنوع الجرائم والعقوبات :

تتعدد تقسيمات الفقهاء لأنواع العقوبات، وفقا للمعيار الذي يتخذ أساسا للتقسيم ، إلا أن أهم هذه التقسيمات هو تقسيم العقوبات إلى عقوبات : الكفارات ، الحدود، والقصاص والدية، والكفاءات، عقوبات التعزير.

كما تتعدد أنواع الجرائم في الشريعة الإسلامية – كما تتعدد تلك الأنواع في الفقه الجنائي المعاصر – وذلك طبقا للزاوية – أو وجهة النظر – التي تنظر من خلالها إلى الجرائم وبالتالي تقسيمها لأقسام مختلفة وسنتحدث عن التقسيم المشهور، أو المعروف، أو السائد في كل من الشريعة، والتشريع الجنائي المعاصر.

فبالنسبة للفقه الإسلامي، فإن الجرائم في تقسيمها المبنى على جسامة العقوبة تنقسم إلى ثلاثة أقسام(٧١٥).

١- هي جرائم الحدود، أي الجرائم المعاقب عليها بعقوبة شرعها وقدرها وحددها الله – سبحانه وتعالى–، وهي لا تقبل الإسقاط أو العفو من لا من الأفراد ولا من الجماعة، فالعقوبة تستوجبها المصلحة العامة وهي سبع جرائم: الزنا، القذف، الشرب، السرقة، الحرابة، الردّه، البغي.

---

(714) راجع دكتور محمد أبو شادي – مبادئ علم العقاب ١٩٩٣ – الإدارة العامة لكلية الشرطة – الكويت ص١٨ وما بعدها . بل إن الشريعة الإسلامية قد حددت الأصول التي تقوم عليها العقوبة وشروطها و خصائصها على نحو ما وصلت إليه التشريعات الوضعية – فيما بعد ، بل على نحو أفضل منها (راجع دكتور أبو شادي ص٧٨).

(715) راجع في تفصيلات ذلك دكتور عبد القادر عودة – التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي – الجزء الأول الطبعة الرابعة ١٩٨٥ – دار إحياء التراث – بيروت – ص٧٨ وما بعدها وانظر الشيخ محمد أبو زهرة – الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي مرجع سابق ص١٠٦ ، ص٣٠٩ وراجع أثر قاعدة لا جريمة ولا عقوبة الا بنص في جرائم الحدود والقصاص والدية في جرائم التعزير – دكتور عثمان عبد الله صلاح – حق الأمن الفردي في الإسلام – مرجع سابق – ص٢٤ وما بعدها . وراجع دكتور عبدالمجيد محمود مطلوب ـ الأصل براءة المتهم ـ بحث منشور بكتاب المتهم وحقوقه في الشريعة الإسلامية ، الجزء الأول ١٩٨٢ ، المركز العربي للدراسات الأمنية ، الرياض ، ص ٢٠٤ وما بعدها .

ويشترط لتوقيع تلك العقوبات أن تكون الجريمة " تامة " طبقا للمواصفات الشرعية وتوفرت فيها شروط الحد، فإن لم تكن كذلك، كأن تكون السرقة غير تامة، أو لم تتوفر فيها شروط الحد، فالعقوبة هي التعزير، أي بالعقوبات في قانون العقوبات التي يقررها ولي الأمر . وهكذا يتضح مدى مرونة سياسة التجريم والعقاب في الشريعة الإسلامية(٧١٦) .

والعقوبات الشرعية في جرائم الحدود هي الجلد والتغريب (أي النفي) للجاني غير المحصن، والرجم للجاني المحصن، والجلد في جريمة القذف (أي رمي المحصن بالزنا بغير دليل) وعدم قبول شهادة القاذف، والجلد في جريمة شرب الخمر، وعقوبة السرقة وقطع اليد، وأما عقوبة جريمة الحرابة (قطع الطريق) فهي القتل،او الصلب، أو قطع اليد اليمنى مع الرجل اليسرى، أو النفي، وعقوبة الردة والبغي (الخروج على الحاكم) هي القتل.

٢-جرائم القصاص والدية: وهي الجرائم التي يعاقب عليها بقصاص أو دية، وهما عقوبتان مقررتان للأفراد أو المجني عليه، الذي له أن يعفو عنهما إذا شاء. وجرائم القصاص خمس هي القتل العمد، القتل شبه العمد، القتل الخطأ، الجناية على ما دون النفس خطأ (أي الاعتداء الذي لا يؤدي للموت كالجرح والضرب) (٧١٧)ومن الآيات القرآنية على تلك الجرائم " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى"(٧١٨) " وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"(٧١٩) " فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ "(٧٢٠)

(716) راجع في تفصيلات وأمثلة ذلك أ. عبد القادر عودة المرجع السابق ص٢٣٧ وما بعدها .
(717) يسميها بعض الفقهاء : الجنايات ، والبعض : الجراح، والبعض يتكلم عنها تحت عنوان : الدماء .
(718) سورة البقرة الآية ١٧٨.
(719) سورة المائدة الآية ٤٥
(720) سورة البقرة الآية ١٩٤

"وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ "(721).

كما وردت أحاديث نبوية شريفة في أحكام وعقوبات تلك الجرائم ومنها في القتل العمد " من اعتبط مؤمنا قتلا، فهو قودٌ به، إلا إن رضيَ وليّ المقتول" . "ومن قتل له قتيل، فأهله بين خيرتين : إن أحبوا فالقود – أي القصاص – وإن أحبوا فالعقل – أي الدية " ويقول" في النفس مائة من الإبل".

وفي جريمة القتل شبه العمد يقول الرسول (ﷺ) "ألا إن في قتيل عمد الخطأ: قتيل السوط، أو العصا، والحجر، مائة من الإبل" ..وفي جريمة القتل الخطأ تنص الآية الكريمة " وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنْ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً"(722) ويقول الرسول (ﷺ) "وفي دية الخطأ عشرون حقّة، وعشرون جذعة، وعشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون بنو مخاض "(723).

٣- جرائم التعزير (أي التأديب) أي الجرائم التي يعاقب عليها بعقوبة أو أكثر من عقوبات التعزير . ولم تحدد الشريعة عقوبة لكل جريمة منها، وإنما قررت مجموعة أو قائمة من العقوبات تبدأ بالأخفّ وتنتهي بالأشد، ويختار القاضي منها بما يلائم ظروف الجريمة. وهذه الجرائم غير محددة، بل ليس في الإمكان تحديدها، ونصت الشريعة على بعضها : كالربا وخيانة الأمانة والسبّ، والرشوة، وتركت لأولى الأمر، وأوجبت عليهم تحريم وتحديد بعضها الآخر، بحسب ما تقتضيه مصلحة الجماعة ونظامها العام، شريطة عدم مخالفة

---

(721) سورة النحل الآية ١٢٦

(722) سورة النساء الآية ٩٢

(723) راجع في ذلك ، وفي الأحاديث النبوية وكذلك في مقدار الدية في قطع الأطراف والجراح ، والأحاديث النبوية الدالة على ذلك ، راجع دكتور عبد القادر عودة – المرجع السابق ص١٢٣ وما بعدها.

نصوص الشريعة، ومبادئها العامة . وهذه الجرائم التعزيرية، يجوز ــ طبقا لمصلحة الجماعة _ إباحتها بعد ذلك، أما ما نصت علي تحريمه الشريعة من الجرائم أو الأفعال، فهو مُحرّم دائما فلا يصح إباحته أبدا . كما يجوز لولي الأمر الأعلى في جرائم التعزير، حق العفو عن العقوبة، شريطة ألا يمس عفوه حقوق المجني عليه الشخصية[٧٢٤].

أما في القوانين الوضعية ، فالتقسيم السائد، هو تقسيم الجرائم غالبا إلى جنايات، جنح، ومخالفات.

السياسية الجنائية الشرعية: سبق لنا أن تحدثنا عن حق الأمن أو الحق في الأمان – وهو من الحقوق والحريات المرتبطة بالشخصية للإنسان، أو ما يسميه الفقه الدستوري الضوابط أو المبادئ التي تكفل هذا الحق في الأمان وهي :

١- مبدأ شرعية التحريم والعقاب (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص).

٢- مبدأ عدم رجعية القوانين الجنائية .

٣- مبدأ شخصية العقوبة .

٤- مبدأ عدم تقييد حرية الإنسان إلا بقانون.

وقد بينا أن الإسلام، قد كفل حق الأمان للإنسان، وجعله آمنا على نفسه وماله وعرضه، وأن الله – سبحانه وتعالى – قد امتن على الناس، بأنه أمنهم من الخوف " وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ"[٧٢٥] وأن لهم الأمن في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وعاقب كل من يخل بهذا الأمن بأشد العقوبات.

وقد نص القرآن الكريم (والسنة المشرفة) على كل ذلك، ونص تحديدا، على كل تلك المبادئ والضوابط ، التي يعددها كل من الفقه الدستوري والفقه الجنائي، المعاصرين ، بل سبق القرآن الكريم إلى ذلك -- – بإعجاز لا يوازيه ولا يدانيه إعجاز – بتقريره كل تلك المبادئ جملة وتفصيلا.

(724) راجع دكتور عبد القادر عودة – المرجع السابق - ص١٨.
(725) سورة الكافرون الآية ٤ .

ولم يكتف القرآن بأن جعل تلك المبادئ من الأوامر المفروضة – وُجوبا – على ولي الأمر فحسب، حين يطبق العقوبات، أو حين ينفذ ما نصّ عليه القرآن، من جرائم وعقوبات، أو حين يشرّع – أي ولي الأمر – الجرائم والعقوبات التعزيرية، بل جعل ذلك واجبا عاما على كل مسلم، يأمر به، كمعروف، وينهى عن المنكر، ويثاب على ذلك من الله.

إذن فالالتزام بتلك المبادئ والضوابط، التزام أخلاقي، والتزام شرعي وقانوني.

أولا– أما بالنسبة لمبدأ مشروعية الجرائم والعقاب :

فالقاعدة الشرعية الأصولية أن "الأصل في الأشياء وفي الأفعال الإباحة" ومن القواعد الأساسية في الشريعة الإسلامية انه "لا حكم لأفعال العقلاء، قبل ورود النص"، أي أن أفعال المكلف المسئول، لايمكن وصفها بأنها مُحرّمة، ما دام لم يصدر نص بتحريمها، ولا حرج على المكلف أن يفعلها أو يتركها، حتى يُنصّ على تحريمها[٧٢٦]، وأنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص على فعل الشيء أو على تركه . ولقد ورد النص على التجريم والعقاب، في القرآن الكريم، في جرائم الحدود وهي الجرائم السبع التي اشرنا إليها آنفا وهي الزنا " الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ "[٧٢٧] وفي السرقة " وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا "[٧٢٨] وفي الحرابة " إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي

(726) راجع عبد القادر عودة – المرجع السابق ص١١٥، وراجع دكتور محمد جواد الفضلي ، الاصل براءة متهم ، بحث منشور بكتاب المتهم وحقوقه في الشريعة الاسلامية ، الجزء الاول ، المركز العربي للدراسات الأمنية ١٩٨٢ ، الرياض .

(727) سورة النور الآية ٢.

(728) سورة المائدة الآية ٣٨.

الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"(729)، وفي القذف " وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ "(730) إلى آخر تلك الآيات الكريمات التي تناولت جرائم الحدود وعقوباتها.

والعقوبات لا تثبت إلاّ بنص، ولا يمكن تقريرها بناء على الرأي والقياس، ولا تسرى تلك القاعدة – لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص – على جرائم الحدود فحسب، بل تسرى على كل الجرائم سواء كانت حدّا أو قصاصا، أو تعزيرا

بل إن المنطق يقتضي بالنسبة لجرائم التعزير، أن تطبق قاعدة لا جريمة، ولا عقوبة إلا بنص، تطبيقا واسعا وشاملا، باعتبار أن جرائم التعزير – في تجريمها وفي توقيع عقوباتها – إنما تكون بتحريم لبعضها من الشريعة وبعضها من ولي الأمر طبقا للمصلحة العامة ووفقا لمبادئ التشريع وفي توقيع عقوباتها، بحسب اختيار القاضي لعقوبة معينة – من بين قائمة العقوبات المحددة شرعا لجرائم التعزير – بحسب تقدير القاضي للجريمة المرتكبة ولظروف الجاني ولظروف المجني عليه ، وعلى ضوء عدم نص الشريعة على كل جرائم التعزير فإنه يجب أن يكون تطبيق قاعدة التحريم والعقاب وإعلام الناس بذلك تطبيقا واسعا كما قلنا .

وإتماما للفائدة، وحتى يتم تطبيق قاعدة لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، وحتى يمكن تطبيق الأحكام الإسلامية في المجال الجنائي، بإحكام وحكمة ودقة في التطبيق فإننا مع الرأي الفقهي القائل "بتقنين الجرائم وعقوباتها في القوانين الجزائية بالبلاد الإسلامية، وذلك في وقتنا الحاضر – وخاصة في جرائم التعزير – باعتبار انه إذا حقّ لأولي الأمر – والإسلام في أول عهده – أن يعزروا على النحو الذي كانوا يعزرون به ـــ، فانه باعتبار أن أحكام الإسلام

(729) سورة المائدة الآية ٣٣.
(730) سورة النور الأيتان ٤،٥.

الكلية الفرعية، قد أصبحت معلومة ـ، فإنه من الأنفع للناس، وأدعى إلى الاستقرار، أن تُقنن الجرائم، وأن تحدد عقوباتها، كما وردت في كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) وحسبما تقتضيه مصالح المسلمين المتغيرة، بحيث يقتصر عمل القاضي – عند ذلك – على توقيع العقوبات التي سبق تحديدها، أما سلطة التعزير – بمعنى وضع عقوبات جديدة، لأفعال غير مؤثمة سلفا – فإن من مصلحة المسلمين، أن يُحتفظ بها للجهة التي تملك سلطة التشريع، وألا توقّع العقوبات، إلا على الأفعال التالية لصدور التشريع المؤثم للفعل، وهو ما يعبر عنه باصطلاح عدم رجعية القوانين الجزائية[٧٣١].

ثانيا: مبدأ عدم رجعية القوانين الجنائية :

وقد تقررت هذه القاعدة في القرآن الكريم منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا، وقبل أن تقررها القوانين الوضعية في نهاية القرن الميلادي ١٨، وليس هذا فحسب، بل يُوجب القرآن العلم "بالأحكام التكليفية"، وهو ما يُعرف في القانون المعاصر "بعلم الكافة"، أو افتراض علمهم، وذلك بنشر الجرائم والعقوبات في الجرائد الرسمية، ومرور مدة على نشرها، وعدم رجعية تلك القوانين، أي أنها تسري على الأفعال اللاحقة على تجريمها، ولا يمكن تطبيقها بأثر رجعي على ما تم من أفعال قبل تشريع الجرائم وعقوباتها.

ويستفاد ذلك كله من نصوص قرآنية عديدة مثل " لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ "[٧٣٢] "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً "[٧٣٣]"، وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ"[٧٣٤] ،لأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ "[٧٣٥]

(731) راجع دكتور محمد سليمان الطماوي – عمر بن الخطاب – مرجع سابق ص٢٠٤ ، ٢٠٥.
(732) سورة النساء الآية ١٦٥.
(733) سورة الإسراء الآية ١٥.
(734) سورة القصص الآية ٥٩.
(735) سورة الأنعام الآية ١٩.

ولقد حرم الله على " المُحرم" قتل الصيد، وجعل على قتله عقوبة، ولكنه سبحانه – قد عفا عما سلف، لينبّه – كما يقول البعض[736] على ان النص ليس له اثر رجعى . وذلك في الآية الكريمة " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّداً فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَو عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللّهُ عَمَّا سَلَف وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللّهُ مِنْهُ وَاللّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ [737].

هذا ويقرر بعض رجال الفقه الإسلامي أن عدم رجعية القوانين الجنائية عن الماضي "رجعية مطلقة " ولا يرد عليها استثناء، إلا في الجرائم الخطيرة التي تمس الأمن والنظام العام، وضربوا لذلك ثلاثة أمثال لجرائم القذف وجرائم الحرابة وجرائم الظهار، بينما يرى البعض أن القاعدة مطلقة ولا يرد عليها استثناء [738]

ثالثا: مبدأ شخصية العقوبة:

فالقرآن الكريم ينص على انه " لا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئاً[739] وأنه " وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى "[740] " ولا تزر وازرة وزر أخرى وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يُحمل منه شئ ولو كان ذا قربى " [741] ، " كل نفس بما كسبت رهينة " [742] ، اليوم تجزي كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم إن الله سريع الحساب[743] "والرسول (ﷺ) يقول لابنته فاطمة

(736) راجع دكتور عبدالقادر عودة ، مرجع سابق ، ص٢٦٥.
(737) سورة المائدة رقم ٩٥.
(738) انظر في ذلك دكتور احمد فتحي بهنسي الموسوعة الجنائية في الفقه الإسلامي ١٩٩١ الجزء الثالث ص١١٥، ١١٧ – دار النهضة العربية بيروت.
(739) سورة لقمان الآية ٣٣.
(740) سورة الإسراء الآية ١٥.
(741) سورة فاطر الآية ١٨.
(742) سورة المدثر الآية ٣٨.
(743) سورة غافر الآية ١٧.

"اعملي يا فاطمة فلن أغني عنك شيئا" ويردّ بقوة على من جاء يشفع عنده في تطبيق حد من حدود الله "إنما أهلك من قبلكم أنهم كانو إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف، أقاموا عليه الحد، والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت، لقطع محمد يدهاً ، فالعقوبة تطبق على مرتكب الجرم شخصيا، ولا أنساب، ولا يتحمل أحد وزر أحد، ولو كان الأمر كذلك، لما كان ثمة قصاص، ولما كان في القصاص حياة، ولما كان – عند ذلك – أولو الألباب !! .

رابعا : مبدأ عدم تقييد حرية الإنسان إلا بقانون:

فلا يجوز – في الإسلام – تقييد حرية أي إنسان سواء بالقبض عليه أو استيقافه أو كافة الإجراءات الجزائية لمجرد الشبهة، إذا لم تثبت عليه جريمة معينه، وفي هذا يقول ابن القيم الجوزية "وكان من تمام حكمة الله ورحمته، انه لم يأخذ الجناة بغير حُجّة، كما لم يعذبهم في الآخرة، إلا بعد إقامة الحجة عليهم، وجعل الحجة التي يأخذهم بها، إما منهم – وهي الإقرار أو ما يقوم مقامه من إقرار الحال – وإما أن تكون الحجة من خارجٍ عنهم وهي البيّنة، واشترط فيها العدالة وعدم التهمة[٧٤٤].

ولقد نصت الفقرتان الثالثة والخامسة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٦٦/١٢/١٦ على أن لكل فرد عند النظر في أية تهمة جنائية ضده الحق في الضمانات التالية، كحد أدنى، مع المساواة التامة :

أ- إبلاغه فورا وبالتفصيل وفي لغة مفهومة لدية، بطبيعة التهمة الموجهة إليه.

خامسا :ضوابط أخرى:

وثمة مبادئ عامة إسلامية بالنسبة للسياسة الجنائية والتجريم والعقاب،

(744) راجع ابن القيم الجوزية إعلان الموقعين عن رب العالمين – طبعة ١٩٦٩ وراجع دكتور محمد غزوي – الحريات العامة – مرجع سابق ص٢٤.

سبق بها الإسلام كافة النظم والقوانين الجزائية العصرية، وكافة الضوابط التي تكفل حماية الإنسان من التعسف والحفاظ على أمنه وأمانه

فالأصل في الإنسان البراءة(٧٤٥) ولا يُؤخذ الناس بالشبهات ولقد نبّه الرسول (ﷺ) إلى ذلك في قوله "ادرءوا الحدود بالشبهات(٧٤٦)"، وأقيلوا الكرام عثراتهم في حد من حدود الله تعالى : وفي قوله (ﷺ) أدرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجا، فخلّوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خيرا من أن يخطئ في العقوبة(٧٤٧)والمتهم برئ حتى تثبت إدانته، والشك يفسر لمصلحة المتهم(٧٤٨)، فالقاعدة الفقهية الإسلامية أن "الأصل براءة الذمة(٧٤٩)"

ولقد عرف الفقه الإسلامي قاعدة الأصل براءة الذمة منذ القدم ، وبذلك فهي قاعدة من قواعد الفقه الجنائي الإسلامي، وكما يقرر البعض بحق ان

---

(745) وتنص المادة ١١ من الفقرة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في ١٩٨٤ على أن كل شخص متهم بجريمة ، يعتبر بريئا إلى أن تثبت إدانته قانونا بمحاكمة عادلة علنيه تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه " أما العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٦٦/١٢/١٦ فلقد نص على ذلك في الفقرتين الثالثة والخامسة من المادة ١٤

(746) ويقرر الدكتور محمد سليم العوا - الأصل براءة المتهم ، مرجع سابق ، ص ٢٥٠ ، ويورد الدكتور العوا ، أن حديث ادرءوا الحدود بالشبهات ، في سند رواته راو ضعيف ولذا فهو لا يحتج به ، وانه اذا كانت النصوص المروية في اثبات قاعدة درء الحدود بالشبهات غير ثابته السند ، فانه لا يصح ان تنسب القاعدة الى الرسول (ص) ، وإنما تعتبر قاعدة فقهية لذهاب جمهور العلماء الى الأخذ بها وجعلها جزءا لا ينفصل عن نظام الإثبات الجنائي على النحو المفصل في كتب الفقه في المذاهب المختلفة ، وقد تنبه إلي هذا المعنى بعض أفذاذ الفقهاء فقرروا ان سند القاعدة هو إجماع الفقهاء على اقامة الحد عند انعدام الشبهة وجعلوا إجماع الفقهاء على إقامة الحد - في صورة معينة - دليلاً على عدم وجود شبهة في هذه الصورة ، وما لم يكن هناك إجماع على إقامة الحد فهو موضع شبهة .

(747) راجع جلال الدين السيوطي – الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير – طبعة ١٩٦٧ ، ص ١٣، ١٤

(748) ويعبر الفقهاء المسلمون عن قاعدة الشك يفسر لمصلحة المتهم بقاعدة "اليقين لا يزول بالشك" ..

(749) راجع د. عبدالغني بسيوني – النظم السياسية ، مرجع سابق ، ص٤٢٤ ، وراجع الأبحاث المقدمه بعنوان "الأصل براءة المتهم " للدكتور محمد سليم العوا ، ص ٢٤٣ وما بعدها ، والدكتور عبدالمجيد مطلوب ، ص ٢٠١ وما بعدها ، والدكتور محمد جواد الفضلي ، ص ١٨٩ ، والابحاث منشورة بكتاب المتهم وحقوقه في الشريعة الاسلامية ، الجزء الاول ، سنة ١٩٨٢ صادر عن المركز العربي للدراسات الأمنية ، الرياض .

الشريعة الإسلامية قد عرفت مبدأ أن الأصل في الإنسان المتهم البراءة ، منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا ، وان القانون الوضعي لم يعرف ذلك المبدأ إلا منذ أقل من قرنين من الزمان (٧٥٠).

وللمتهم حق التحقيق العادل "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" وحق المحاكمة العادلة، وحق الدفاع عن نفسه، بنفسه، أو بواسطة غيره(٧٥١) وغني عن البيان، ما احتوى عليه القرآن الكريم والسنة المشرفة، وسيرة الخلفاء الراشدين من آيات بينات عن الحكم بالعدل، وعن المساواة بين المتقاضين في كل شيء ومن هذا قول الرسول (ﷺ) لعلى بن أبي طالب حين ولّاه قضاء اليمن "فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقض حتى تسمع كلام الآخر، كما سمعت كلام الأول، " وما احتوته عليه رسالة عمر بن الخطاب إلى القاضي أبو موسى الأشعري، ومنها "آس بين الناس في وجهك، وعدلك، ومجلسك، حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك".

وكذلك ما أكدت عليه السيرة النبوية من التحقيق العادل، ومناقشة الجاني في اعترافه ومراجعته حتى يصر على اعترافه، ولعل في مناقشة الرسول الكريم (ﷺ) لمن جاءته تعترف بالزنا، فيراجعها في اعترافها، ويقول لها "لعلك فاخذت .. لعلك قبلت .. الخ.

وبالنسبة لحق الدفاع:

---

(750) راجع دكتور عبدالمجيد مطلوب ، مرجع سابق ، ص ٢٢٦ ، حيث يذكر انه كان يفترض في المتهم الجرُم في تلك القوانين الوضعية ، ولكن في القرن الثامن عشر انتشرت الأفكار الفلسفية التى نادت باحترام الحرية الفردية ، ونادى "بيكاريا" (المركيز سيزار بونيزانا بيكاريا) ، وهو الفقيه الايطالي الكبير الذى نشأت المدرسة التقليدية على يديه ووضع كتاب الجرائم والعقوبات ، نادي بأنه لا يجوز وصف شخص بأنه مذنب قبل صدور حكم القضاء ، وأنه لا يجوز للمجتمع ان يسحب حمايته قبل إتمام محاكمته عن الجريمة المنسوبة إليه".

(751) نصت على ذلك الفقرة الأولى من المادة ١١ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، وانظر الأشباه والنظائر للسيوطي - طبعة القاهرة - ص ٥٩ ، وانظر ابن نجيم - الأشباه والنظائر (ايضا) طبعة القاهرة ١٩٦٨ ، وانظر دكتور محمد سليم العوا - الأصل براءة المتهم - بحث منشور بكتاب المتهم وحقوقه في الإسلام - مرجع سابق - ص ٢٤٣ وما بعدها ، وانظرو الإمام عزالدين بن عبدالسلام - قواعد الأحكام فى مصالح الأنام - جزء ٢ ص ٣٢ - القاهرة ١٩٦٨ .

فالسيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين مرصعة بمواقف كثيرة تؤكد حق الإنسان في الدفاع عن نفسه أو في توكيل غيره لذلك والاستعانة به لتوضيح حقه، ولعل في هذا الملمح القرآني ما يؤكد حق الدفاع، وذلك حين طلب النبي موسى – عليه السلام – من الله ــ سبحانه _ أن يرسل معه شقيقه النبي هارون عليه السلام ليدافع عنه أمام فرعون باعتبار أن موسى قد قتل نفسا، وذلك لأن هارون افصح منه لسانا، فهو يستطيع بقوة حجته وفصاحة لسانه ان يدافع عنه "قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْساً فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ * وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَاناً فَأَرْسِلْهُ مَعِي رِدْءاً يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ * قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَاناً فَلا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنْ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ (٧٥٢).

وانظر الي هذا الملمح النبوى الكريم ، الذى يشير إلى أنه قد يعتمد احد الخصوم في دفاعه ، على فصاحة لسانه وقوة بيانه ، معتمداً على أن خصمه لا يحسن الدفاع وبيان حجته ، فيعتمد الخصم الأول على ذلك ، في الحصول على حكم أو قضاء لصالحه ظلماً ، ويأخذ حق غيره عدوانا، فيؤكد الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) عدم مشروعية ذلك ، "إنكم تختصمون إلى رسول الله ، وإنما أنا بشر ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض ، وإنما أقضى بينكم ، فمن قضيتُ له من حق أخيه شيئاً ، فلا يأخذه ، فإنما أقطعُ له قطعة من النار يأتي بها في عُنقه يوم القيامة "(٧٥٣).

وان المتهم برئ حتى تثبت إدانته قانونا بمحاكمة علنية تؤمن فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه .. كما نصت المادة ١٤ والفقرات ٣،٥ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الصادرة من الجمعية العمومية للأمم المتحدة في ١٩٦٦/١٢/١٦ فقد نص على أن لكل فرد عند النظر في أية

---

(752) سورة القصص الآيات ٣٥،٣٤،٣٣

(753) راجع في ذلك دكتور إحسان الكيالي - السلامة الشخصية وحقوق الدفاع ودور المحاماة في الاسلام - مجلة كلية الحقوق - الكويت - مرجع سابق - ص ٢٠٥.

تهمة جنائية ضده، الحق في الضمانات التالية، كحد أدنى مع المساواة التامة.

ب- الحصول على الوقت والتسهيلات الكافية لإعداد دفاعه، والاتصال بمن يختاره من المحامين .

ج - أن تجرى محاكمته بحضوره، وان يدافع عن نفسه بنفسه أو بواسطة مساعدة قانونية يختارها هو، وان يبلغ عندما لا يكون لديه مساعدة قانونية، بحقه في ذلك، وفي أن يعين له مساعدة قانونية في أية حالة تستلزمها مصلحة العدالة، ودون أن يدفع مقابل ذلك، إذا لم تكن موارده كافية لهذا الغرض .

هـ- أن يستجوب بنفسه أو بالواسطة، شهود الخصم ضده، وفي أن يضمن حضور شهوده، واستجوابهم تحت نفس شروط شهود الحصم .

و- أن يوفر له مترجم يقدم له مساعدة مجانية، إذا لم يكن قادر على فهم اللغة المستعملة في المحكمة أو التحدث بها .

ز- أن لا يلزم بالشهادة ضد نفسه أو الاعتراف بأنه مذنب. (٧٥٤)

تحريم التعذيب :

وقد حرم الإسلام التعذيب، والإجبار على الاعتراف الناتج عن التعذيب، بل أبطل ذلك الاعتراف نتيجة الإجبار والإكراه "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان "(٧٥٥) " فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ "(٧٥٦) ويقول الرسول (ﷺ) "رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" .

ويعرف بعض الفقه الإكراه بأنه فعل يفعله الإنسان بغيره فيحوز رضاه أو يفسد اختياره . والإكراه - فقهاً - نوعان : نوع يُعدم الرضا ويفسد الاختيار،

---

(754) راجع نص كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري الوثائق الملحقة بكتاب الدكتور محمد عمارة - الإسلام وحقوق الإنسان - مرجع سابق ص١٧٢ وراجع في حقوق الدفاع ودور المحاماة في الإسلام - دكتور إحسان الكيالي - السلامة الشخصية وحقوق الدفاع ودور المحاماة في الإسلام مجلة الحقوق - جامعة الكويت - السنة السابعة - العدد الثالث سبتمبر ١٩٨٣ ص١٧٥ وما بعدها.

(755) سورة النحل الآية ١٠٦.

(756) سورة البقرة الآية ١٧٣

وهو إكراه تام أو ملجئ، كارتكاب الجرائم، ونـــوع يعـدم الرضـــا ولا يفـسد الاختيار وهو ما لا يُخاف منه التلف عادة ويسمى إكراها ناقصا أو غير ملجئ "كالإكراه على بعض التصرفات كالرضا بالبيع(٧٥٧).

كما نهى الرسول عن التعذيب بقوله " إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ يَــوْمَ الْقِيَامَـــةِ الَّـــذِينَ يُعَذِّبُونَ الناس فِي الدُّنْيَا (٧٥٨) .

بل إن الإسلام ليصل إلى هذا المبدأ العادل الذي وصل إليه عمر بن الخطاب باجتهاده في مجال الجريمة والعقاب)، وهو مبدأ تعطيل الحـدود فـــي حالـــة الضرورة، مثل تعطيل حد السرقة بالنسبة للمُكرَه في عام المجاعة .

بل إن عمر، قد أدرك بفكرة الثاقب تلك القاعدة الحديثة – في مجال تفسير نصوص العقوبات والجرائم – في الفقه الجنائي المعاصر، وهو التفسير الضيق غير المتوسع " لتلك النصوص، وطبق ذلك في تفسير الحدود، تفسيرا ضيقا، والاقتصار على تنفيذ العقوبة المقررة دون غلو أو إسراف، ومما يروى عنـــه في هذا الخصوص، أنه _ أي عمر ــ قد غضب علـــى واليـــه أبـــي موســـى الأشعري، حين جلد شابا شرب خمرا، وحلق شعره وسوّد وجهه، ونادي فـــي الناس ألا يجالسوه أو يؤاكلوه، وكان غضب عمر، لأن حد الشراب هو الجلـــد ثمانين جلده، أما ما زاد على ذلك، مما فعله الوالي، فإنه من قبيـــل العقوبـــات الإضافية التي استحدثها الوالي من عنده !! ، ولهذا فان عمر، حين شكا إليـــه الشاب الشارب ما فعله الوالي، أعطاه تعويضا مائتي درهم، وكتب إلـــى أبـــي

---

(757) أنظر في ذلك أ.عبد القادر عودة – المرجع السابق ص٥٣٦ ، وانظر في الإكراه وأنواعه وشروط أحكامه ، دكتور احمد فتحي بهنسي – الموسوعة الجنائية في الفقه الإسلامي – الجزء الأول – ص٢٢٢ وما بعدها – دار النهضة العربية بيروت ١٩٩١.

(758) راجع د. فؤاد محمد النادي – مبدأ المشروعية في الفقه الإسلامي – الطبعة الأولى ١٩٧٣ص١١ وانظر في ضمانات المتهم في المحاكمة – دكتور عثمان عبد الملك الصالح – حق الأمن الفردي في الإسلام – مرجع سابق ص ٧٥ وما بعدها ، وانظر د. صلاح الدين الناهي – حقوق الإنسان والضمانات القضائية في الإسلام – مجلة الحقوق – جامعة الكويت السنة السابقة – العدد الثالث – سبتمبر ١٩٨٢ ص١٢٢ وما بعدها .

موسى "لئن عدت، لأسوّدن وجهك ولأطوّفن بك الناس"(٧٥٩).

العود : ولم يفت الشريعة الإسلامية شاردة ولا واردة في أحكامها المنظمة للسياسية الجنائية والعقابية الإسلامية، وقد سبقت إلى ذلك، قبل أن تتقرر تلك الأحكام الجنائية في القوانين المعاصرة، وذلك من أوجه الإعجاز الإسلامي في مجال التشريع الجنائي والعقابي .

ومن ذلك ما قررته الشريعة بشأن العود . والعود كما هو معروف، هو أن يرتكب الجاني جريمة أو أكثر ويحكم عليه من أجلها نهائيا، ثم يعود بعد ذلك إلى ارتكاب جريمة جديدة، مما يدل على أنه لم يرتدع من العقوبة الأولى، فيلزم تشديد العقوبة على جرائمه الأخرى . ولقد عرفت الشريعة منذ نزولها فكرة المجرم العائد وشددت على العقاب، كما هو في العود في جرائم السرقة، وفي جريمة شرب الخمر، حيث يتم تشديد العقاب، وهذا ما طبقه الرسول (ﷺ) وطبقه الخلفاء الراشدون في الدولة الإسلامية الأولى(٧٦٠).

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد حرّمت التعذيب، وأبطلت الاعتراف الناتج عن التعذيب، فلينظر كل ذي بصر وبصيرة إلى هذا الإعجاز الإسلامي منذ قرون وقرون وليقارنه بالاستجواب والتعذيب "الرسميين القانونيين المقررين أىّ بحسب النصوص القانونية عند اليونان والرومان وفي العصور الوسطى ، بل وبموجب الأمر الملكي الفرنسي الصادر في سنة ١٨٢٠!.

"فلقد كان الاستجواب قديما عن اليونان والرومان وفي العصور الوسطى، يفترض تعذيب المتهم لحمله على الكلام، وجرى الاصطلاح بإطلاق " الاستجواب القضائي" على التعذيب في العصور الوسطى!! . وكان الدافع نحو الالتجاء إلى هذه الوسيلة، هو الحصول على الاعتراف، حيث كان النظام القانوني يتطلب للإثبات، توافر أدلة قانونية معينه، منها اعتراف المتهم، كدليل

(759) راجع في ذلك دكتور محمد سليمان الطماوي – عمر بن الخطاب – مرجع سابق ص٢٠٢
(760) راجع في ذلك وفي أمثلة للوقائع التي تم فيها تشديد العقوبة على العائدين ، دكتور احمد فتحي بهنسي – الموسوعة الجنائية في الفقه الإسلامي – مرجع سابق – الجزء الرابع، ص ٧٨ وما بعدها.

للإدانة، أو القضاء ببعض العقوبات . ولقد قرر الأمر الملكي الفرنسي الصادر في سنة ١٨٢٠، ضرورة استجواب المتهم ثلاث مرات، اثنتان منها أثناء التعذيب، والثالثة بعد التعذيب، ومنذ نهاية القرن الثامن عشر، بدأ التخلص "قانونا" من الالتجاء إلى التعذيب أثناء الاستجواب، إلا أن الشواهد تدل على استمرار ممارسة التعذيب بطريقة منظمة في كثير من الدول على اختلاف أنظمتها الاجتماعية(٧٦١) .

وأخيرا وليس آخرا، فإنه لمن الضمانات الكبيرة لحق الأمن للفرد في الإسلام فى المجال الجنائي ما تقرر من ان لله السرائر ولنا الظواهر فلا يجوز أخذ الناس بالشبهات، وبالظن السيئ كما قررنا سلفا " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ "(٧٦٢) بل إن عمر قد استن باجتهاده مبدأ من المبادئ المسلم بها في الوقت الحاضر، وهو مبدأ تعطيل الحدود في الشبهات، وقال "لئن أعطل الحدود في الشبهات، خير من أن أقيمها بالشبهات"(٧٦٣)

ولا يجوز التفتيش في صدور الناس وفي ضمائرهم . كما حدث في محاكم التفتيش في أوربا(٧٦٤)، والتاريخ الإسلامي في عهد الرسول (ﷺ) وعهد

---

(761) راجع في ذلك دكتور سامي حسني الحسيني – ضمانات الدفاع دراسة مقارنة – مجلة الحقوق الشريعة – جامعة الكويت – السنة الثانية – العدد الأول – يناير ١٩٧٨ ص ٢٣٦، ٢٣٧ وراجع في تطور الاستجواب تحت تأثير التعذيب

Garr Aud, Traite The Orique Et Pratiqui Dinstruction Criminellee et De Procedure Penale , Paris 1907 T,Pp. 9,56,56,T.2, P.213

(762) سورة الحجرات الآية ١٢.

(763) راجع دكتور محمد سليمان الطماوي – مرجع سابق ص٢٠٠.

(764) راجع ما صنعه البابا انوسنت الثالث (١١٦٠-١٢١٦) وكان قمة الاستبداد والظلم، وكان هو صاحب ومدير ومنظم مؤسسات التعذيب المجنون المعروفة باسم محاكم التفتيش "والأصل اللاتيني لكلمة "التفتيش" تعني "البحث في الداخل ومفاده عدم الانتظار إلى معرفة مرتكب المخالفات، ثم " التحقق" من صحة ارتكابها وصحة إسنادها إلى فاعل معين، لا بالمبادرة بالتفتيش في ضمائر الناس وخفايا أفكارهم لاكتشاف "معرفة التفتيش" عن ما يضمرون من نوايا وما يخفون من أفكار ومعاقبتهم عليها كما لو كانت الجريمة قد وقعت فعلاً وكانت الجريمة واحدة وهي "الهرطقة" وعقوبة واحدة هي "الموت حرقا" بعد أن تكون الجريمة قد ثبتت عن طريق أبشع ما عرفه التاريخ

الخلفاء الراشدين شاهد بوقائعه المتعددة والمشرفة على ذلك. ومن ذلـك مـا يقرره الرسول الكريم(ﷺ) من عدم البحث في الصدور والنفوس عما تحتويـه "من رأيتموه يرتاد المساجد فاشهدوا له بالإسلام" كما أنه لممّا يثبت ذلك تلـك الواقعة التي حدثت أثناء إحدى الغزوات، حينما همّ احد الصحابة – أثناء القتال – بقتل احد المشركين، وعندما رفع الصحابي سيفه ليقتل، رفع المشرك صوته بالنطق بالشهادتين، ولكن الصحابي لم يأبه لذلك وأجهز عليـه ، ولمـا علـم الرسول الكريم (ﷺ) بذلك غضب ولاّم الصحابي قائلا له (ما معناه) أقتلت أخاك المسلم ؟فرد الصحابي : إنه ليس بمسلم يارسول الله، فقال: الرسول ألم ينطق بالشهادتين، فقال الصحابي : لقد نطق بها نفاقاً ليتقى القتل. فقال له الرسـول (ﷺ) : أشققت عليه صدره لتعرف إن كان نطق بهما صدقا أم نفاقا؟

كلمة أخيرة :

وإن كانت لنا من كلمة أخيرة في موضوع العقوبات في الشريعة الإسلامية فقد يتسرع البعض في الحكم على بعض تلك العقوبات، فيصفها "بالقـسوة" أو الوحشية – مثل عقوبة الرجم وقطع اليد، والجلد، فان الإسلام لم يـأتِ بهـذه العقوبات البدنية ليفاجئ العالم بها، بل كانت العقوبـات البدنيـة (والوحـشية بالتالي طبقا لمعيار من يهاجمون العقوبات في الإسلام!)، هـي الـسائدة فـي أوربا قبل الثورة الفرنسية، ومن هذه العقوبات، عقوبـات التمزيـق والنـار الحمراء، والكي بالنار والوضع على الدولاب ، وقطع الأطراف والغلي بالزيت والغرق، والتقطيع، والدفن حيا، والكفن الحديدي، وكفن الـشوك، والـصلْب، وتحطيم عظام الجسم فوق العجلة، والتمثيل بجثة المحكوم عليه بعـد موتـه،

من وسائل التعذيب المجنون، راجع ما تقدم نقلا عن الدكتور عصمت سيف الدولة – الاستبداد الديموقراطي – مرجع سابق – ص٣٨، ٣٩، ٤٠.

وفقء العيون، والخصاء، والتشويه، والكمامة [٧٦٥]، وثقب اللسان، وتشويه الوجه وقطع الرأس والشنق والجلد، ولم تُلغ هذه العقوبات من أغلب تلك التشريعات إلا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[٧٦٦].

والحق أن هذا النفر من الناس ـ الذين يتهمون بعض العقوبات في الإسلام بالقسوة ـ، لو أَرْجَعَ البصر، ثم أرجع البصر كَرّتين لانقلب إليه البصر خاسئا وهو حسير!!.

فما كان لدين كله "رحمة" ، وظاهره رحمة، وباطنه الرحمة، أن يشرع "القسوة" أو يرضاها.

هذا الدين الذي شرعه الرحمن، ـ الرحيم سبحانه ـ وأرسل به الرسول "الرءوف الرحيمَ - (ﷺ) - بمنهاج الرحمة واللين "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ"[٧٦٧].

دين الرحمة هذا، الذي يمنع التعذيب ليس عن البشر، فحسب كما قال الرسول (ﷺ) إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا " بل ينهي عن حبس أو تعذيب الحيوان كذلك، حيث يقول الرسول(ﷺ) دخلت امرأة النار في هرة حبستها، فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض"، أو الرحمة بالحيوان ، مثل ذلك الرجل الذي دخل الجنة - كما يقول الرسول (ﷺ) - لأنه رأي كلبا يلهث من العطش فنزل البئر وملأ كفيه وسقاه.

دين الرحمة هذا الذي تصل رحمته "بدجاجة" أحلّ الله لك أن تذبحها وتتخذها طعاما لك، لا يجيز لك رسول الرحمة (ﷺ) أن تُظهر أمامها "السكين"

---

(765) راجع فى انواع العقوبات البدنية ، التى كانت تطبق في فترات متقطعه من العصور القديمة الوسطى ، وظلت مطبقه فى أوربا ، الى حين قيام الثورة الفرنسية ، راجع د.عبود السراج مرجع سابق ص٢٩٦ وراجع : Hans Ron hentig, punish ment,p.35-116, barhes and teeters, p. 290-293

(766) راجع دكتور عبود السراج علم الإجرام وعلم العقاب الطبعة الثانية ١٩٩٠ ص٢٥ هامش٢ وص ٣٩٥، دار ذات السلاسل – الكويت.

(767) سورة آل عمران الآية ١٥٩.

أثناء الإمساك بها لذبحها ! بل يأمرك بإخفاء السكين وعدم إظهاره لهـا قبـل ذبحها حتى لا تكون قد "ذبحت مرتين" مرة قبل الذبح خوفا من السكين ومـرة بذبحها بالسكين.

هذا هو دين الرحمه، الذي يستحيل أن يُصدِّق متّهِموه باتهامهم له بقسوة عقوباته!!، في عصر تعمّ فيه قسوة – بل وحشية الإنسان" بأخيه الإنسان بقتل الآلاف ظلما وعدوانا وبغيا وتعذيبا، وإهلاك الحرث والنسل!!.

إن المتأمل في فلسفة العقاب " بل في مبادئه البديهيـة، يجـد أن العقـاب "العقوبات" قد شرع لهدف المنع، والردع، أي منع ارتكاب المجرم لجريمتـه، وردع غيره عن الإقدام على ذلك.

والشيء بالشيء يُذكر فإن الأمر ليحتاج إلى إعادة النظر في مدى جـدوى بعض العقوبات التقليدية "كالحبس البسيط[٧٦٨] والغرامة" في القوانين الجنائية المعاصرة، في ظل زيادة حدة الجريمة بشكل مخيف جدا في عالمنا المعاصـر، مما يحمل خطرا ما بعده خطر، على المجتمعات، حتى لقـد أصـبحت ظـاهرة ازدياد حدة مشكلة الجريمة، منذ نهايات القرن الماضـي (القـرن العـشرين) وتعرف باسم "خطر الانفجار الإجرامي" فالجريمة – كما يقولون – إلى جانـب هدمها للأنفس وللأموال، والحقوق الحريـات، وإخلالهـا بـأمن المجتمعـات واستقرارها، صارت باهظة التكاليف، وعبئا ثقيلا على الاقتصاد القومي تنـوء أية دولة في العالم بحمله، ويكفي أن تستعرض إحصاءات قديمة صدرت فـي أواخر القرن الماضي، عن وكالة التحقيق الفيدرالية الأمريكية (اف.ب.آي) في الولايات المتحدة الأمريكية، في تقاريرها السنوية لعام ١٩٨٣، بـأن الجـرائم تقع في هذه الولايات، بمعدل جريمة في كل ٣ثوان! وأن جريمة قتل ترتكب كل

(768) يرى علماء العقاب أن الحبس القصير يعكس آثارا سيئة على المجرم ، لأنه يفتح أبواب السجن له ويجعله يختلط بالمسجونين ، فيتعلم منهم ما لم يكن يعرفه عن عالم الجريمة، كما أن دخوله السجن للمرة الأولى يفقده رهبة السجن، فلا يتهيب من دخوله للمرة الثانية (راجع في ذلك دكتور محمد نجيب حسني – علم العقاب – الطبعة الثانية – دار النهضة العربية – القاهرة ١٩٧٣ ص٥٣٣، فقرة ٤٥٨

٢٧ دقيقة، وجريمة اغتصاب كل ٧ دقائق !!، وجريمة سرقة كل ٦٣ ثانية، وجريمة اعتداء جسدي خطير كل ٤٩ ثانية، وسرقة سيارة كل ٣١ ثانية، وسطو على منزل كل ١٠ ثوان، وسرقة أمتعة صغيرة كل ٥ ثوان!.

ترى كم عدد المرات التي تضاعفت فيها هذه الأرقام المخيفة الآن ؟ وبعد أن تجاوز العالم المجنون الآن أحد عشر سنة من القرن الواحد والعشرين ؟ وهل نحن حقا في حاجة ملحة لمراجعة مدى جدوى العقوبات التقليدية (٧٦٩).

ولَعَمري، فإن هذا ما يبدو جليا في التفكير فى تطبيق العقوبات الإسلامية، التي يصفها البعض بالقسوة.

فهل ستجد سارقاً واحداً يسرق، أو يُقدم على السرقة وهو يشاهد أمامه دائما – رَجلاً قد سرق (مع ضرورة توافر الشروط الشرعية للجريمة التامة) مقطوع اليد؟

وصدق الله العظيم إذ يقول " وَيَأْبَى اللَّهُ إلا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ(٧٧٠) وصدق سبحانه – إذ يقول " سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحق" (٧٧١)

فها نحن نشهد ونسمع "أن هناك اتجاها معاصرا يدعو إلى التفكير في العودة إلى تقرير عقوبة "الجلد" وبصفة خاصة في الجرائم التي تدل على القسوة وعدم المبالاة التي بدأت تسرى في أغلب المجتمعات، كجرائم التعدي والعنف، وهتك العرض والسكر ولازالت كثير من التشريعات تحتفظ بهذه العقوبة ــ عقوبة الجلد ــ لاسيما في الجرائم العسكرية للعسكريين من رجال الجيش والشرطة، ومن ذلك قوانين مصر وانجلترا ودول أخرى . كما يعاقب المسجونون في دول عدة ومنها الولايات المتحدة الامريكية– بالجلد على بعض

(769) راجع في تلك الإحصائية ، وفي خطر الانفجار الإجرامي – دكتور عبود السراج – علم الإجرام وعلم العقاب- دراسة تحليلية في أسباب الجريمة وعلاج السلوك الإجرامي- الطبعة الثانية ١٩٩٠ – دار ذات السلاسل للطباعة والنشر – الكويت – ص٩.

(770) سورة التوبة الآية ٣٢.

(771) سورة فصلت الآية ٥٣.

الجرائم التأديبية في السجون . كما تأخذ بعض التشريعات كالتشريع السعودي والباكستاني بتلك العقوبة، كما كان مشروع قانون العقوبات الكويتي عام ١٩٧٨ ينص عليها كعقوبة للزنا(٧٧٢).

وها نحن نسمع ونشهد دَولاً افريقية – ليست بإسلامية – تلجأ إلى قطع يد السارق .. كعقوبة لجريمة السرقة وكعلاج لتلك الظاهرة الإجرامية، بعد أن تفشى فيها هذا الوباء، بل نسمع عن دولة كبرى غير إسلامية – الصين- أنها قد لجأت إلى ذلك أيضا أو أنها تفكّر في ذلك !

أما بالنسبة لعقوبة الرجم فيكفي أن نتأكد كل التأكيد، من مدى ردعها لمنع الزنا عندما نعرف انه بعد انتشار الزنا في الجاهلية، فإنه لم يطبق حدّ الرجم سوى ثلاث مرات فحسب ! في عهد الرسول (ﷺ) (٧٧٣).

إن القاضي الإسلامي عندما يوقع عقوبة الرجم لا ينظر حينئذ إلى قسوتها فحسب . بل ينظر أيضا إلى قسوة هذا الوحش الآدمي – رجلا محصنا أو امرأة محصنة – وهو ينسى القيم ويتعدى الحدود، وينتهك ويدنس عرض غيره – ويخلط الأنساب، وينجب اللقطاء عندما يرتكب جرم الزنا!

فهل من ستسول له نفسه – أو تسول لها نفسها – أن يرتكب تلك الجريمة البشعة – الزنا – بعد أن يشهد امرأة تُجلد، أو رجلا يُرجم؟ وإذا اتهم البعض الموت – رجما – بالقسوة فهل نظر إلى وحشية الجرم المرتكب؟ وهل نسى وتناسى تنفيذ عقوبة الإعدام في الحضارات القديمة أو في عالمنا المعاصر. (٧٧٤) وهل سيقدم احد على جريمة تغييب عقله بالسكر، وهو يشهد سكرانا

---

(772) راجع في ذلك . د.محمد أبو شادي – مرجع سابق ص٩٣ وراجع د. عبود السراج مرجع سابق ص٤١٤ .

(773) راجع في ذلك دكتورمحمد أبو شادي – المرجع السابق ص٩٦.

(774) في مصر القديمة كانت عقوبة الإعدام ، تنفذ في قاتل أبيه بتقطيع أوصاله ثم حرقه حيا؟ وفي شريعة حمرابي " كانت عقوبة الإعدام تنفذ بالقتل بالسيف أو بالإغراق أو بالحرق أو بالخازوق ، وإطلاق ثعبان سام أو حيوان مفترس على المحكوم عليه وغير ذلك من الوسائل القاسية التي كانت تنفذ بها عقوبة الإعدام، وبينما يتم تنفيذ حكم الإعدام في الإسلام بقطع الرأس بالسيف ، نجد أن وسائل تنفيذ الإعدام المعروفة في الوقت الحاضر تتراوح بين الشنق في معظم الدول أو استخدام المقصلة وهو الأسلوب المستخدم في فرنسا وسويسرا ، واستخدام الصدمة الكهربائية والغاز السام، على نحو ما يتبع في أكثر من الولايات الأمريكية، الخنق ويعمل به في اسبانيا وكوريا أو الرمي بالرصاص ،

يتألم وهو يُجلد؟ او يشهد قاذفا رمي كذبا المقذوف في سمعته، فآلمه، وأضر به، وكدّر حياته، ثم شاهد ألمه عند جلده .. فهل سيقدم على قذف المحصنات بعد ذلك ؟ "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"(٧٧٥).

إن الشريعة الإسلامية – دين الرحمة – قد أحاطت تطبيق أية عقوبة شرعتها بضمانات عديدة، سواء في الاتهام بالجرم، أو التحقيق والمحاكمة، واتقاء الشبهات، بل والجنوح إلى إيجاد المخرج – بعد المخرج – للمتهم، واتقاء الظلم للبرىء، ثم للترغيب في العفو والتسامح من جانب المجني عليه في بعض الجرائم.

إن الله – سبحانه تعالى – هو الذي خلق الحياة، وهو – سبحانه – حين يشرع عقوبات معينه كالموت في الإعدام فإنما يشرعها حفاظا على الحياة ذاتها . وهو سبحانه الخالق "الذي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً"(٧٧٦).

ولم تكن الشريعة الإسلامية، بالشريعة الكتابية الوحيدة التي تقرر بعض العقوبات – كالإعدام أو الموت رجما على الزاني وعلى مرتكبي بعض الجرائم الكبرى . بل انه في الشريعة اليهودية يستحق عقوبة الاعدام ، مرتكبوا جرائم القتل والاغتصاب والزنا ، بل ومرتكبوا بعض الجرائم الأخرى (العجيبة) مثل بعض الجرائم الدينية كالسحر وعبادة الأوثان والردة وتحقير الرب، والعمل يوم السبت! وبعض الجرائم الجنسية، كالزنا واللواط وإتيان الحيوانات ! وإخفاء الفتاة عن زوجها أنها ليست عذراء ! ولكن ابتداءً من النصف الثاني من القرن ١٩ بدأت الأصوات المنادية بإلغاء عقوبة الإعدام، تلقي صداها في دول كثيرة (٧٧٧).

ويطبق غالبا على العسكريين في الجرائم العسكرية . راجع في ذلك دكتور محمد أبو شادي – مبادئ علم العقاب مرجع سابق – ص١٦٣، ١٦٤

(775) سورة النور الآية ٤.

(776) سورة الملك الآية ٢ .

(777) راجع في ذلك دكتور عبود السراج – مرجع سابق ص٤٠٧ وما بعدها.

الفصل الثالث
الإعجاز القانوني للقرآن الكريم
في مجال قانون الأحوال الشخصية

نقسم هذا الفصل إلى أربعة مباحث نتحدث في المبحث الأول عن الإعجاز القرآني في مجال بعض أحكام الأحوال الشخصية ونتحدث في ثانيها : عن الإعجاز في مجال تأديب الزوجة ، وفي ثالثها عن الإعجاز الإسلامي في مجال الطلاق ، وفي رابعها عن الإعجاز القرآني في مجال تعدد الزوجات

المبحث الأول
الإعجاز في مجال أحكام الأحوال الشخصية

لكل دولة قانونها المتعلق بالأحول الشخصية للإنسان، سواء أكان رجلا أو امرأة- ذلك القانون الذى ينظم تلك الأحوال الخاصة بالإنسان، واللصيقة به، من اسم ولقب، وعزوبة قبل الزواج، وزواج ومصاهرة، وميلاد ونسب، وتكوين أسرة وقوامة، وإنفاق على الأسرة، والخلافات الزوجية، والإصلاح بين الزوجين، و حقوق الزوجة، وحقوق الأبناء، وواجبات الآباء والأمهات، وحقوقهم تجاه أولادهم، وطلاق وانفصال بين الزوجين، وما يترتب على ذلك من حقوق وواجبات، وميراث .. الخ..

وتسعى كل دولة إلى وضع تلك القواعد، وتعديلها من حين لآخر، لتواكب ظروف المجتمع، وتواكب الأزمان، وذلك على ضوء ما يثبته التطبيق العملي لتلك القواعد من صلاحيتها – أو عدم صلاحيتها – لتنظيم تلك الأحوال الشخصية للناس.

ولكن العجيب، بل والمعجز حقا، أن القرآن الكريم (والسنة النبوية) قد

وضع للإنسان قانونا للأحوال الشخصية من أكثر من أربعة عشر قـرن مـن الزمان، وقبل أن تعرف القوانين الوضعية بقرون وقرون – مجـرد معرفـة- تنظيماً لتلك الأحوال، وأن هذا التنظيم الإلهي للأحوال الشخصية يتصف بالآتي:

١- أنه تنظيم شامل كامل متكامل، يـشمل تنظـيم كافـة تفاصـيل الأحـوال الشخصية للإنسان، بل وأدق الأمور وألصقها بكلٍ من الرجل والمرأة، في كافة أحوالهما الشخصية، بل ويتضمن تفصيلات مذهلة في تنظيم أمـور، قد تغفل عن تنظيمها القوانين الوضعية.

وانُظر – بعين الحق والإنصاف إن استطعت – إلى الآيات الكريمات، التي تنظّم تفصيلا – على سبيل المثال لا الحصر – إجراءات بدايـة الـزواج وهي "الخطبة " والمهر" والأحكام التفصيلية لحق المرأة في هذا المهر أو فيما فرض الرجل لها من فريضة، أو نفقه في حالات إتمام الزواج، وفي حالة إنهائه بالطلاق قبل الدخول بالمرأة، أو بعد الدخول بها ..الخ، وذلك جبراً لغضاضة الطلاق على نفس المرأة وشهادةً بنزاهتها.

كل ذلك جاءت به الآيات القرآنية – كما سنوضح فيما بعد – ووضّـحته السنة النبوية بل إن شمول ذلك التنظيم اتسع ليحكم أية أحوال جديدة لـم يكن في الإمكان توقعها.

٢- أنه تنظيم دائم وأبدي، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فلم يتغير ولـم يتبدل، ولن يتغير ولن يتبدل " لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللّهِ"(٧٧٨) "، وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً "(٧٧٩)، وأثبت هذا التنظيم، صـلاحيته لكـل الأزمـان، ولكـل المجتمعات.

بل وتُسارع أنظمة غير إسلامية (دون أن تعلن اقتباسها لـبعض أحكـام التنظيم الإسلامي) إلى تغيير بعض قواعد الأحوال الشخصية لديها، والأخذ

(778) سورة يونس الآية ٦٤.
(779) سورة الأحزاب الآية ٦٢.

ببعض أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين، مثل إباحة الطلاق - تحت مسمى أو آخر - ببعض الدول غير الإسلامية، كما يتحدث المفكرون والاجتماعيون بتلك الدول، عن ميزة السماح بتعدد الزوجات (ولهذا التعدد شروطه القرآنية الحكيمة والحازمة وأهمها اشتراط قدرة الزوج على "العدل" بينهن، مع صعوبة تنفيذ ذلك في أحيان كثيرة .. وإلا فواحدة) وذلك بعد أن تفشّت آفة ظاهرة العلاقات غير الرسمية للأزواج، وما يترتب عليها من ضياع الأنساب واختلاطها، وتفاقم مشكلة الأولاد غير الشرعيين، واللقطاء وما يترتب على ذلك من مشكلات اجتماعية خطيرة!

٣- ولا عجب ولا غرابة في ديمومة هذا التنظيم الإلهي للإنسان وأحواله الشخصية وأنه أبدى، ذلك أن الذي وضعه هو خالق الإنسان، والعالم به وبأحواله، والخبير بكيفية تنظيمها " أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"(٧٨٠).

٤- إنه تنظيم صالح لكل زمان ومكان، مواكب لتغير الأزمان، وتبدل الأيام، وتطور المجتمعات ذلك انه تنظيم قرآني من لَدُنّ الخالق العظيم والحكيم الحميد "لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ"(٧٨١).

٥- أنه تنظيم يجمع في إلزامه بين الإلزام الشرعي (الواجب شرعا) وبين طمع الملتزم في رضا الله وثوابه في الآخرة. فالالتزام هنا ليس مردّه مجرد تجنب مخالفة الأمر القانوني وما قد يترتب على ذلك من أضرار دنيوية فحسب، بل مرده أيضا الرغبة في طاعة الله - تعالى - واجتناب نواهيه، طمعاً في أجره وثوابه في الآخرة.

٦- إنه تنظيم أجلّ من أن يقارن بقوانين وضعية، فلا قياس بين الأمرين

(780) سورة الملك الآية ١٤.
(781) سورة فصلت الآية ٤٢.

لاختلاف المصدر، فكيف نقارن ما أبدعه الخالق العظيم، بما صنعه المخلوق الضعيف إلى الله ؟ !!

٧- إنه تنظيم يتصف بالعدل، وأحكام تتصف بالعدالة المطلقة، بين كل الأطراف – رجالا ونساء – في علاقاتهم وتعاملاتهم، وما ينشأ عليها وما يترتب عليها من حقوق وواجبات، وكيف لا يكون كذلك، وهو من إبداع "الحكم العدل، اللطيف الخبير"؟

٨- إنه تنظيم يتصف بالمرونة في التطبيق، من خلال تعدد التفاسير للحكم الشرعي، الناتج عن "الاجتهاد" – بشرائطه الشرعية، وما يصل إليه هذا الاجتهاد من نتائج، وما يستهدفه هذا الاجتهاد من ابتغاء لتحقيق المصلحة العامة، "ورفعٍ للحرج" "ومراعاة للضرورات" مع تغير الأزمان واختلاف ظروف الناس والمجتمعات[٧٨٢].

أحكام الأحوال الشخصية للرجل والمرأة:

إن مؤلفات الأحوال الشخصية، حافلة بتلك الأحكام، وبتفاصيلها، والآراء الفقهية حولها. ولن نستطيع في هذه الإطلالة على الإعجاز القرآني في مجال الأحوال الشخصية، لن نستطيع أن نعرضها جميعا أو أن نعرض أحكامها بتفاصيلها ودقائقها.

ولكننا، سنحاول "التأمل" في تلك الأحكام، عبر عرض أهمها، ثم عرض خواطرنا حولها من خلال استعراض الآيات القرآنية الكريمة وبعض الأحاديث النبوية التي تبين مدى هذا الإعجاز الإسلامي في هذا المجال.

العزوبة قبل الزواج:

وانظر إلى الآية الكريمة التي تتحدث تفصيلا عن أحكام عدم القدرة على

(782)ويحضرني الآن ما قام به الخليفة عمر بن الخطاب، من تطبيق لآية الطلاق ، وهذا ما سنفصله في المبحث الخاص بالطلاق.

النكاح ، والتي تحضّ على العفة لمن لا يجد نكاحا، أو لا يقدر على نفقات الزواج من مهر ونفقه وغيرها أو ليس لديه فضلٌ من المال والسعة "وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ" (٧٨٣)، وإذا كان صدر هذه الآية الكريمة قد حض على العفة، فإن عَجُزَها قد أكد ذلك بعدم إغراء الآخرين من الإماء وغيرهن على الزنا " وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ"(٧٨٤).

ولتنظر إلى تلك الآية الأخرى الكريمة، التي تتحدث أيضا عن عدم القدرة على الزواج من الحرائر غير الإماء لضيق ذات اليد، فليتزوج، "وليس يزني" بغير المحصنات من الإماء المؤمنات العفيفات غير مسافحين "غير مجاهرين" بالزنا ولا مصاحبات أخدان (أي أصدقاء للزنا سرا) مع إيتائهن أجورهن (أي مهورهن) بالمعروف، وذلك مع استئذان أهلهن (أي استئذان أسيادهن ومواليهن) ، كل ذلك لمن يخشى العنت منكم "أي الزنا" الذي يؤدي إلى الهلاك، ثم تأمر الآية في آخرها، هؤلاء الذين لا يستطيعون الزواج وتحمّل نفقاته، أن يصبروا، فالصبر خير لهم " وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنْ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ"(٧٨٥) .

وأنظر وتأمل في أحاديث الرسول الكريم (ﷺ) التي تحضّ على العفة، والتي تشجع الأهل على تزويج أبنائهن لمن جاءهم طالبا للزواج ممن يرضون دينه

(783) سورة النور الآية ٣٣.
(784) سورة النور الآية ٣٣.
(785) سورة النساء الآية ٢٥.

"وإلا تكن فتنة" وأنه "يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغضّ للبصر، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء"(٧٨٦).

الخطبة

وانظر إلى ما تقرره الآية الكريمة من آداب وأخلاقيات عند خطبة النساء، واحترام حياء المرأة عند التلويح بالنكاح جهرا، أو أن تذكروا لهن صريح النكاح سرا، ولا تواعدوهن سرا، أي عقدا ألاّ ينكحهن غيركم، إلا أن تقولوا أمام الناس القول المتعارف عليه في هذا الشأن "وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرّاً إِلاَّ أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً وَلا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ" (٧٨٧).

والخطبة هي مقدمة عقد الزواج، وهي طلب الرجل(٧٨٨) يد امرأة معينة للتزوج بها والتقدم إليها و إلى ذويها وانظر إلى حكمة الشرع فيجب لسلامة الخطبة في الإسلام، أن يكون كلاً من العاقدين على علم قاطع أو ظن راجح بحال العاقد الآخر، حتى يكون العقد على أساس صحيح وينجح الزواج، ولذلك أباح الشرع للرجل أن ينظر إلى من يريد الزواج بها . يقول الرسول الكريم :انظر إليها فإنه أحرى أن يُؤْدمَ بينكما "(٧٨٩) وقال "إذا خطب أحدكم امرأة فإن

(786) حديث مجمع عليه من أصحاب السنن الست.
(787) سورة البقرة الآية ٢٣٥.
(788) والسائد والشائع أن الخطبة تتم من جانب الرجل، مما عرف عن المرأة من الحياء ، ولكن الشرع منح حق الخطبة لكل من الرجل والمرأة ، فكلاهما له أن يكون خاطبا بنفسه أو بوليه أو وكيله ، انظر في ذلك دكتور محمد كمال الدين إمام مرجع سابق ص٣٣ ويورد أن امرأة قد عرضت نفسها على الرسول (ﷺ) تلتمس منه أن يتزوجها كما جاءت قصتها في صحيح مسلم ، وقد توكل المرأة من يخطب لها ، كما فعلت أم المؤمنين السيدة خديجة رضي الله عنها ، فأرسلت نفيسة إلى الرسول (ﷺ) تخطبه ، كما روى ابن سعد في طبقاته.
(789) رواه أحمد والنسائي والترمذي وابن ماجه والحاكم.

استطاع أن ينظر منها ما يدعوه إلى نكاحها، فليفعل " وهكذا يحلل الشرع هنا - لحكمة رائعة - ما يُحرّمه أصلا.

وانظر أيضا إلى المساواة بين الرجل والمرأة في حق النظر إلى الآخر في الخطبة، وللمرأة أن تنظر إلى من جاء يخطبها، بل هي أولى منه بالنظر، كما يقول ابن عابدين(٧٩٠). وانظر إلى ما يقرره الإسلام من ألاّ يخطب المسلم على خطبة أخيه، لقول الرسول (ﷺ) "لا يحل لمسلم أن يخطب على خطبة مسلم، حتى يترك الخاطب قبله، أو يأذن له " وأحكام ذلك في الفقه، وما في هذا الأمر من خلق رفيع وحفاظ على المودة بين المسلمين وكذلك ما اتفق عليه الفقهاء من تحريم التصريح او التعريض للمعتدة من طلاق رجعي بالخطبة ، لأنها في حكم الزوجة ، ولاحتمال عودتها لزوجها(٧٩١).

وانظر إلى ما يقرره الفقه الإسلامي، عند الرجوع في الخطبة، من جواز استرداد ما قُدّم للمرأة على أنه مهر، أما الهدايا فليس له - أو لها - استردادها على أنها هبات(٧٩٢) .

ونحن لا نقصد بذلك العرض بيان تلك الأحكام تفصيلا، بقدر ما نقصد عرض ذلك الملمح الإنساني في الفقه الإسلامي، من اختلاف الحكم في الفقه عند البعض عنه عند البعض الآخر، وما في ذلك من توسعه على المسلمين ورحمة بهم ففي ذلك الاختلاف رحمة، وفيه أيضا مراعاة لاختلاف طبائع الناس، فقد يأبى كريمٌ إلا أن يسترد هديته! وقد يأبى أكرم منه إلا أن لا يستردها!!.

---

(790) راجع دكتور كمال الدين إمام – مرجع سابق ص٣٩.

(791) راجع دكتورة وفاء معتوق حمزة فراش – الطلاق وأثاره المعنوية والمالية في الفقه الإسلامي – مرجع سابق ص٢٤٢ وما بعدها.

(792)عند الحنفية والحنابلة وعكس ذلك في أرجح الأقوال عن المالكية والشافعي راجع الشيخ محمد أبو زهرة الأحوال الشخصية – الطبعة الثالثة ص١٩٥٧،دار الفكر العربي ص٣٨ وما بعدها.

التحريم بالرضاع

وهذا ملمح آخر من ملامح الحكمة، التي نستنتجها من التعمق في تأمل الأحكام القرآنية، وهو المحرمات زواجهن من النساء.

ويلفت نظرنا في موضوع المحرمات في زواج التحريم بالرضاع- على تفصيل ذلك الأمر في كتب الفقه – أن الشريعة الإسلامية قد انفردت من بين الشرائع السماوية، بجعل الرضاع سببا من أسباب التحريم، وقد أثبتت الأيام والعلم والطب، صحة ذلك . إضافة إلى تلك الفائدة المترتبة على الرضاع – التي ذكرها حتى بعض الكتاب الأجانب- من غير المسلمين – وهي التشجيع على الإرضاع، إحياء للأطفال الذين ليس لهم أمهات يرضعهن، باعتبار أن المرضعة ستكون – شرعا – أمّا للولد، ولها ما للأم من الإجلال والتقديس[٧٩٣]

عقد الزواج

ولا ينشأ هذا العقد ولا ينعقد إلا بالإيجاب والقبول، برضا الطرفين، وبالشروط التي تفصلها كتب الفقه . ويُعرّف الفقهاء الزواج بأنه عقد يفيد حِلّ العشرة بين الرجل والمرأة، وتعاونهما، ويحدد ما لكليهما من حقوق وما عليه من واجبات .

وبالنسبة للقوامة – أي قوامة الرجال على النساء – فقد سبق ان بيّنا أن تلك القوامة ترجع لأسباب ناتجة عن طبيعة الرجل، وانفاقه على زوجته والأسرة " الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ " [٧٩٤].

---

(793) انظر في ذلك الشيخ محمد أبو زهرة – الأحوال الشخصية – مرجع سابق – ص٨٢،٨٣ وراجع حكم التحريم بالرضاع – دكتور عبد العزيز عامر – الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية – الطبعة الأولى ١٩٨٤ ص٥٨ وما بعدها دار الفكر العربي.

(794) سورة النساء الآية ٣٤ .

وليس في ذلك انتقاص من كرامة المرأة ، أو اهانة لها . بل هو – كما يقولون – كتفضيل بعض أعضاء الجسم الواحد على البعض الآخر، وانه لا غضاضة في أن تكون اليد اليمني أفضل من اليد اليسرى، ولا في أن يكون العقل أفضل من البصر ، ما دام الخلق الإلهي قد اقتضى ذلك (٧٩٥).

وبالنسبة لحقوق الزوج على الزوجة ، فهي الطاعة ، والقرار في البيت ، وحق التأديب .. إلخ ، وأما حقوق الزوجة على زوجها فهي :المهر، والنفقة، وحسن المعاشرة، والعدل بين الزوجات في حالة التعدد ، إلى غير ذلك من الحقوق. وثمة حقوق مشتركة بين الزوجين ، منها ثبوت النسب، وحسن العشرة ، وحرمة المصاهرة، والتوارث، وحلّ استمتاع كل منهما بالآخر (٧٩٦)

وإذا كنا جميعا ندرك، أن تعمير الأرض واستمرار الحياة، يقتضيان تعاقب الأجيال ولا يكون ذلك إلا باستمرارية الجنس البشري، الذي لا يتأتى إلا بواسطة اللقاء بين الرجل والمرأة في صورة شرعية سامية، هي الزواج، فإننا يجب أن نلحظ هذا الملمح الرائع في الشريعة الإسلامية، في السمو بالزواج، ببنائه على "المودة والرحمة " بين الزوجين، وان كُلاً منهما هو "سكن" للآخر، وأن درجة الخصوصية بينهما تصل إلى أن تكون الزوجة "لباسا" للزوج وان يكون الزوج "لباسا" لها. بل إن الله – سبحانه وتعالى– وهو الذي "جعل" – والجعْلُ بعد الخلْق – تلك المشاعر السامية أساساً للزواج، اعتبر ـ سبحانه ـ أن ذلك الجَعْل "آيات" لقوم يتفكرون ويتدبرون ويتأملون في هذا الملمح الرائع، الذي تنفرد به الشريعة – باحتفائها به بهذه الصورة – بين الشرائع والنظم(٧٩٧) " وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ

(795) راجع الشيخ محمود شلتوت – الإسلام عقيدة وشريعة مرجع سابق – ص١٥٧.

(796) أنظر في تفصيلات تلك الحقوق – دكتور محمد الدسوقي – الأسرة في التشريع الإسلامي – مرجع سابق – ص١٦٦ وما بعدها

(797) والطريف أن بعض تشريعات الأحوال الشخصية ببعض البلاد العربية ، قد اقتبس تلك المعاني، بل والألفاظ بنصها من الآية الكريمة ، وذلك مثل التشريع الليبي في مادته الثالثة – "الزواج ميثاق شرعي ، يقوم على أساس من المودة والرحمة والسكينة ، تحل به العلاقة بين رجل وامرأة ، وليس احدهما محرما على الآخر" وتنص المادة الرابعة من التشريع الجزائري على أن الزواج عقد يتم بين

بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ [٧٩٨] "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ"[٧٩٩].

ولقد يقول قائل (وهو يلاحظ إلحاحي المتكرر على تأكيـدي : "أن الأسـاس السامي للزواج في الإسلام، هو المودة والرحمة، وأن تلك المشاعر السـامية هي القاعدة الأولى في الزواج في الإسلام، بل هي من القواعد الأساسية للدين الإسلامي، دين الرحمة")..

أقول.. ولقد يقول قائل عندئذ، أين هذه المودة والرحمة، في إباحة الإسلام لكل من "تأديب الزوجة وضربها ؟ !والطلاق؟! وتعدد الزوجات؟! وما تحمل كل تلك الأحكام من معاني الضرّ والإضرار بالزوجة وعدم الود، عدم الرحمة بها؟

وأقول لمن قال ذلك، اصْبِر فثمة أشياء، قد ترى في ظاهرها العـذاب، وإن في باطنها .. للرحمة كل الرحمة .

رجل وامراه على الوجه الشرعي ، من أهدافه تكوين أسرة أساسها المودة والرحمة والتعاون ، وإحصان الزوجين والمحافظة على الإنسان. وينص التشريع الكويتي في المادة الأولى بأن الزواج عقد بين رجل وامرأة ، تحل له شرعا ، غايته السكنى والإحصان ، وقوة الأمة راجع في تلك النصوص دكتور محمد كمال الدين إمام – أحكام الزواج في الشرع الإسلامي ١٩٩٤ ص٢٢.

(798) سورة الروم الآية ٢١ .

(799) سورة البقرة الآية ١٨٧.

المبحث الثاني

الإعجاز القرآني في مجال تأديب الزوجة

يقول الله سبحانه وتعالى" وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً(٨٠٠) .

ولقد ركز البعض على وسيلة الضرب "فحسب"، ونسى أو تناسى الوسائل الأخرى للتأديب، بل ونسى – قبل ذلك – أن الرجل له القوامة في أسرته، على زوجته – كزوجة – وليس كإنسانة، لها شخصيتها المستقلة وحريتها في التصرف في شئونها كإنسانة لها إرادتها وذمتها وحريتها في التصرف.

بل قد ينسى البعض – أو يتناسى – اختلاف شخصيات الناس وتباين طباعهم وطباعهن، من الأزواج والزوجات – وبالتالي اختلاف وسائل التعامل معهم أو معهن . فقد يفلح الوعظ – وهو أول الوسائل لعلاج البعض، وقد يفلح الهجر، وقد لا يجدي إلا الضرب (بشروطه وضوابطه الشرعية).

بل وينسى البعض أن تلك الوسائل في الآية الكريمة، إنما هي لعلاج "من نخاف نشوزهن"، وقد صُدّرت الآية الكريمة، بهذا "التخصيص"، لحكمة مؤداها أن هذا العلاج لطائفة من الزوجات فحسب، ومؤداها أنه ليست كل النساء كذلك، وختمت الآية بتحذير من يتجاوز ذلك ويعمم تلك الوسائل على "من أطعنكم"، أي المطيعات التي لا ينشزن، بأن من يقم بهذا التجاوز من الأزواج، فإنه يوقع نفسه – بتجاوز الحدود – في منطقة "البغي"، "فإن أطعنكم"، فلا تبغوا عليهن سبيلاً، بل يجعل نفسه – بتعدى حدود الله – من "الظالمين" مصداقا لقوله تعالى في آية أخرى تدعو للإمساك بالمعروف أو التسريح

(800) سورة النساء الآية٣٤.

بالإحسان "وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"(٨٠١)، بل ويتكرر الأمر بالرحمة والمودة والعدل واتباع حدود الله، والإمساك بالمعروف أو التسريح بإحسان، من جانب الزوج، ويتكرر التحذير، بعدم الإضرار بهن، وإمساك الزوجة ضراراً للرغبة في الإضرار بها، وعدم اتخاذ آيات الله هُزوا، لأن الزوج الذي يفعل ذلك، فقد ظلم نفسه، يتكرر ذلك كله في الآية الكريمة ، ونصها "وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "(٨٠٢) .

أيُّ تحذيرٍ متكرر، أشدّ من تلك التحذيرات الواردة في تلك الآية الأخيرة، وأية نعمة وأية حكمة أبلغ وأسمى من تلك النعمة وتلك الحكمة اللتين تضمنتهما الآيات الكريمات، التي يعظ بها المسلمين " وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ " .

ثم ينسى البعض، أن هذا الضرب البسيط له شروطه وأحكامه الشرعية، فيشترط فيه أن يكون غير مبرح وغير شائن (وإلا لأدى إلى الجفوة واتساع الهوة بين الزوجين، بدلاً من الإصلاح بينهما) كما يشترط ألا يمتد إلى الوجه، حتى لا يكون في ذلك مساس بكرامة المرأة وإهانتها، او بتشويه سمعتها ونشر أمر نشوزها بين الناس.

وقد نفّر الرسول من الضرب، وقال "علام يضرب أحدكم امرأته ضرب العبد ولعلها يجامعها في آخر اليوم" (٨٠٣)

---

(801) سورة البقرة الآية ٢٢٩.

(802) سورة البقرة الآية ٢٣١.

(803) رواه أحمد – ووصف من يضربون نسائهم بأنهم "لا تجدون أولئك خياركم وقال الإمام الحافظ بن حجر "وفي قوله (ﷺ) "لن يضرب خياركم" دلالة على أن ضربهن مباح في الجملة ، ومحل ذلك أن يضربها تأديبا ، إذا رأى منها ما يكره فيما يجب عليها بعد طاعته ، فان اكتفى بالتهديد ونحوه ، كان أفضل ، ومهما أمكن الوصول إلى الغرض بالإيهام ، لا يعدل إلى الفعل، لما في وقوع ذلك من النفرة

والهدف من كل تلك الوسائل هو الإصلاح بين الزوجين، وصلاح الأسرة، واستمراريتها، والحفاظ على استمرار رعاية أولادهما في ظلهما معا.

وليس المقصود، هو الضرّ والإضرار بالزوجة. والضرب بغير حق شرعي، أو المبرح، أو المقبّح، من صور الضرر التي تبيح للمرأة طلب الطلاق، فللزوجة حق طلب التطليق للضرر، إذا وجدت أن في استخدام الزوج لتلك الوسيلة (الضرب) تجاوزاً لتلك الحدود وتلك الأحكام.

بل إن من رجال الفقه الإسلامي – في مذهب مالك – من يقرر أن الرجل إذا "تشز"[٨٠٤] وأساء معاملة زوجته، رفعت الأمر إلى القاضي، والقاضي يعظه أولا، فإن لم يُجدِ الوعظ، حكم لها بالنفقة، ولا يحكم له بالطاعة لمدة يحددها القاضي، فإن لم يُجدِ هذا في الزوج، عاقبه بالضرب"[٨٠٥].

ولنا أن ننظر إلى هذا الملمح، في وسائل تأديب الزوجة وفي وسائل تأديب الزوج!! "فالوعظ واحد للزوجة وللزوج!" وهجر الزوج لزوجته تأديبا (والجائز من الهجر الهجر الجميل من غير جفوة موحشة فهل لنا أن نوسّع في بسط ذلك المعنى للهجر في تلك الآية ، ليشمل أيضا هجر الزوج لزوجته ؟! وهو الهجر المنصوص عليه في قوله تعالى"وَاهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً" [٨٠٦]) يقابله – تأديبا للزوج – حكم القاضي لها "بالنفقة" و"بعدم طاعة زوجها لمدة"! و"ضرب"

المضادة لحسن العشرة، المطلوبة في الزوجة ، إلا إذا كان في أمر يتعلق بمعصية الله ، وقد أخرج النسائي في الباب، حديث عائشة رضي الله عنها: ما ضرب رسول الله (ﷺ) امرأة له ، ولا خادما قط ولا ضرب بيده شيئا قط إلا في سبيل الله أو تنتهك حرمات الله فينتقم لله. فتح الباري-جـ٩ ص٢٤٩ ، ت٢٥٢ راجع ما تقدم ، نقلا عن الدكتور يوسف القرضاوي – الحلال والحرام في الإسلام- مرجع سابق ص١٩٩،١٩٨. .

(804) وفي اللغة "نشزت" المرأة : استعصت على بعلها وأبغضته ، و(نشز) بعلها عليها ضربها وجفاها ومنه قوله تعالى" وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً" سورة النساء الآية ١٢٨- راجع مختار الصحاح " ونشوز البعل هنا يعني تجافيه عنها ظلما وسوء معاملته "والإعراض " يكون بعدم محادثتها مثلا.

(805) انظر في ذلك في معاني الهجر الشيخ محمد أبو زهرة – الأحوال الشخصية – مرجع سابق ص١٦٤.

(806) سورة المزمل الآية ١٠، والهجر هنا يعني الاعتزال الحسن الذي لا أذى له.

الزوج لزوجته تأديبا، يقابله حق القاضي في معاقبة الزوج بالضرب تأديباً، إذا لم تُجدِ معه الوسائل التأديبية السابقة(٨٠٧).

فهل بعد ذلك من عدالة ورحمة ؟

حقاً تبارك الله، العدل الرحيم الذي يقول : "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ"(٨٠٨) وسبحانه القائل : " وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيراً "(٨٠٩) ، وصدق رسول الله (ﷺ)، إذ أوصى في حجة الوداع "بالنساء خيرا"، وعندما حدَّ حدوداً لتأديب الزوج لزوجته "ولا تضرب الوجه، ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت" وياللرحمة الكبيرة من نبي الرحمة، التي تبدو في قوله (ﷺ) في حجة الوداع "اتقوا الله في النساء، فإنهن عوان لكم، أخذتموهن بأمانة الله"

المبحث الثالث

الإعجاز القرآني في مجال الطلاق

علم الله – وهو خالق الإنسان– أنه قد تطرأ على هذا الإنسان – زوجا أو زوجة – ظروف تحتّم إنهاء تلك العلاقة الزوجية، وأنه من الصالح لطرفيها – أو لأحدهما – ولصالح المجتمع، أن تكون ثمة وسيلة منضبطة، محكمة القواعد، لإنهاء تلك العلاقة، مع الحفاظ على مصالح الطرفين، ومصالح ما قد يكون أثمر هذا الزواج من أولاد، وما يترتب على ذلك كله من حقوق وواجبات

---

(807) ولقد قضت المحاكم في مصر بذلك ، ومن ذلك حكم محكمة تلا في ١٣ ابريل ١٩٣٠ بأنه إذا ضرب الزوج زوجته بغير حق وجب عليه التعزير وإن لم يكن الضرب فاحشاً وليس في التعزير عقوبة مقرره ، بل الأمر فيه للقاضي بما يراه زجرا وقضت محكمة مصر الابتدائية الشرعية في ٢٣نوفمبر ١٩٣٠، بأن ضرب الزوج لزوجته ضربا مبرحاً يجعله غير أمين عليها ، فلا تلزم طاعته – انظر في تلك الأحكام دكتور محمد كمال أمام – أحكام الزواج في الشرع الإسلامي – مرجع سابق ص١٩٢.

(808) سورة البقرة الآية ٢٢٨.

(809) سورة النساء الآية ١٩.

ولذلك شرع الله سبحانه – الطلاق ونظّم القرآن الكريم أحكامه تفصيلا، وجاءت السنة المشرفة لتزيد الأمر توضيحا وبيانا وتفصيلا.

ولننُظر – بادئ ذي بدء – إلى الأمر، لو لم يُشرَّع الطلاق، وظل الزوج والزوجة (أو احدهما) كارهين استمرار ارتباطهما، إلاّ أنهما مقيدان بذلك الارتباط إلى الأبد ؟ أية قسوة هذه؟ ، أو فساد وإفساد في الأرض هذا؟، وأي خداع للمجتمع، وللنفس هذا؟

لنا نتصور كل ذلك وأكثر . لنا أن نتصور انهيار الأسرة (نواة المجتمع) وتفككها من داخلها، وبقاء أطرافها – في نظر المجتمع – أزواجا !! ولنا أن نتصور كم من الخيانات سترتكب، وكم من الآثار المدمرة التي ستلحق بالمجتمع حينذاك.

الطلاق قبل الإسلام[٨١٠]

كان الطلاق معروفا في الأمم القديمة ، فلدى قدماء المصريين لم يظهر الطلاق إلا منذ عهد الأسرة الحادية والعشرين وكان الطلاق بيد الرجل كما كان للمرأة أن تطلب الطلاق . فإذا طلق الرجل المرأة فكان عليه أن يدفع للزوجة خمسة أضعاف الصداق . وإذا طلبت المرأة الطلاق . تردّ للزوج قيمة الصداق ويضاف إلى ذلك نصفه[٨١١].

وكان الطلاق عند اليونانيين بيد الزوج . ويَردُّ المطلق ضعف (الدوطة)

وكان الزواج عن الرومان يتم بثلاث طرق: زواج ديني وزواج بالشراء (زواج مدني) وزواج بطريقةِ معاشرة الزوج زوجته مدة سنة كاملة ، وكان الطلاق يتم بطرق الزواج نفسها، إمّا في المعبد ، أو بيع الزوجة بطريق

(810) انظر دكتورة ثروت محمد شلبي – الطلاق والتغير الاجتماعي في المجتمع السعودي -١٩٨٨ – دار المجمع العلمي – جدة – المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ص٤٩ وما بعدها.

(811) أنظر د.محمد عبد المقصود – المرأة في جميع الأديان والعصور – مكتبة مدبولي – القاهرة ١٩٨٣ ، ص١٥٧،١٥٥،١٥٤

الإشهار إلى مشترٍ صوري في الطريقة الثانية ، أما بالنسبة للطريقة الثالثة ، لم يكن للزوجة أن تُخرج نفسها عن سيادة زوجها رغما عنه[٨١٢].

وعلى ذلك فإن المرأة لم تكن تملك من أمرها شيئا بالنسبة للطلاق ، فكانت تُباع وتُشترى . والزوج يستبد بطلاقها ، وذلك في مصر القديمة واليونان والرومان[٨١٣].

وإذا نظرنا إلى المُطبّق لدى غير المسلمين في (مصر مثلا) سنجد أن الكاثوليك ومن تفرع منهم، لا يجيزون الطلاق قط، ويجيزون التفريق الجسدي فقط، إذ لا يعتقدون إمكان انحلال الرابطة الزوجية، لأن ما ربطه الرب لا يحله العبد.

وأسباب التفريق الجثماني عندهم هي الزنا، والخروج عن المذهب الكاثوليكي، وتربية الأولاد في بيئة غير كاثوليكية، ومعيشة الإجرام المزرية بالشرف، الخطر على هلاك النفس، الخطر على هلاك الجسد، وسوء المعاملة إلى درجة تجعل المعيشة صعبة جدا.

والأنجيليون مثل الكاثوليك، ولكنهم أجازوا التفريق في الأحوال السابقة، ولم يقتصروا على التفريق الجسدي . والأقباط الأرثوذكس، يجيزون التفريق، للزنا وأسباب أخرى كالعقم والمرض المعدي، أما الأرمن الأرثوذكس، فيجيزون الطلاق، بمعنى حلّ رابطة الزوجية لا مجرد التفريق الجسدي في أحوال محددة.

أما البروتستانت ، فيبيحون الطلاق في حالات محدودة هي الخيانة الزوجية والمرض والعقم وجنون أحد الزوجين[٨١٤]

---

(812) راجع دكتور عبد الرحمن الصابوني- مدى حرية الزوجين في الطلاق في الشريعة الإسلامية - دار الفكر للطباعة والنشر – بيروت ١٩٨٣ -ص٧٣٧،٧٣٦ .

(813) راجع دكتورة ثروت محمد شلبي – الطلاق والتغير الاجتماعي – مرجع سابق ص٥١.

(814) راجع د. محمد عبد المقصود – مرجع سابق ص١٦٨ وراجع - الشيخ السيد سابق – فقه السنة – المجلد الثاني – دار الكتاب العربي – بيروت ١٩٨٥ ص ٢٤٥ وانظر في اختلاف المذاهب المسيحية في الطلاق دكتور يوسف القرضاوي – الحلال والحرام في الإسلام مرجع سابق ص٢٠٢ وما بعدها.

أما في الشريعة اليهودية ، فما جرى عليه العمل أن الطلاق يباح بغير عذر كرغبة الرجل بالزواج بامرأة أجمل من زوجته ، ولكنه لا يَحْسُن بدون عذر . والأعذار عندهم قسمان : الأول يتعلق بعيوب الخلقة ومنها العمش والحول والعقم ، والثاني يتعلق بعيوب الأخلاق ذكروا منها الزنا، أما المرأة فليس لها أن تطلب الطلاق مهما تكن عيوب زوجها ، ولو ثبت عليه الزنا ثُبوتا(٨١٥).

وهكذا توسعت الديانة اليهودية في إباحة الطلاق ، وكان الزوج يُجبَر شرعا ، على أن يطلق امرأته إن ثبت عليها جريمة الفسق ، وكان القانون يُجبره أيضا على أن يطلق امرأته ، إن لبثت معه عشر سنين ولم تأته بذرية(٨١٦)

أما الطائفة الإسرائيلية، فالطلاق عندهم جائز إذا كان بمسوغ(٨١٧) .

الطلاق في الاسلام :

وإذا كان الشرع الإسلامي، قد وضع الطلاق في يد الرجل – وهو القائم، على شئون أسرته – فقد شرع ذلك لحكمة تراها الأبصار، وتتناولها الأفكار، ولا تغيب إلاّ عن من عميت قلوبهم التي في الصدور.

فلقد وُضع الطلاق، في يد الرجل "أمانة" ثقيلة، تنوء بها الجبال، لو أدرك الرجال المسلمون – حقّاً – عِظم هذه الأمانة، وثقلها، ومسؤوليتهم عنها، أمام عالم الغيب والشهادة .

وإذا كان حق الطلاق في الإسلام قد وُضع في يد الرجل، فليست المرأة عن حق طلب التفريق ببعيدة، بل لها أن تطلب ذلك من القاضي، لأسباب تبديها ثم إن لها – أصلا – أن تشترط في عقد الزواج، احتفاظها بحقّها في إنهاء العلاقة الزوجية بإرادتها المنفردة.

---

(815) راجع الشيخ السيد سابق- فقه السنة – المجلد الثاني-١٩٨٥ ص٢٤٤.

(816) راجع دكتور يوسف القرضاوي – الحلال والحرام في الإسلام – الطبعة ١٣- المكتب الاسلامي ، ص٢٠١

(817) راجع في ذلك الشيخ محمد أبو زهرة – الأحوال الشخصية – مرجع سابق -ص٢٦٥.

بل قد يجعل الله من نتيجة الكُره – لو وصلت إلى حد الطلاق– خيراً كثيرا " فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً "(818) فقد يجعل فيه عظة لكل من الزوج، الذي طَلّق، فيتبين سوء ما أقدم عليه، إن كان الخطأ من جانبه، وعظة للزوجة،– إن كانت بسوء عشرتها قد دفعت زوجها إلى الطلاق–، فتعتبر ، وتعود الأسرة من جديد على أسس جديدة.

وهكذا تبدو الحكمة – أكثر – من حق إعادة الزوج لزوجته لعصمته (في عدتّها)، وتبدو الحكمة أكثر في حق الزوج في تلك العودة مرة أخرى، مراعاة لما قد يحدث من تكدير لصفو رابطة الزوجية، مع طول استمرارها لأبدية عَقْدِها – ومع تقلب الأيام والأحوال.

وهكذا تبدو الحكمة أكثر، من عدم إجازة تلك العودة لعلاقة الزوجية، من جديد، بعد استخدام حق الطلاق والعودة لمرتين : الطلاق مرتان فإن طلقها الزوج بعدها " فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ "(819) وهنا لا يكفي النكاح والطلاق، بل إن من دخول الزوج الجديد بالزوجة المطلقة ثلاثا من زوجها السابق – وأن تنتهي العدة بعد الدخول " الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ * فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ "(820).

وتتجلى الحكمة هنا – كما يقولون بحق – في أنه عسى أن يكون زواجها بغيره، قد أثّر في نفسه – أي الزوج السابق– وهذّبها، إن كانت الإساءة من

---

(818) سورة النساء الآية ١٩.
(819) سورة البقرة الآية ٢٣٠.
(820) سورة البقرة الآيتان ٢٢٩-٢٣٠.

جانبه، وعسى أن يكون زواجها بغيره، قد جعلها تعرف قيمة الحياة الزوجية، مع زوجها الأول، فتحسن معاملته(٨٢١).

والحق أن الإنسان ليجد كيف يصير الاجتهاد في تفسير الأحكام - مع اشتراط توافر شرائطه الشرعية، والتزامه بنص وروح التشريع - كيف يصير الاجتهاد - بذلك - وسيلة لتطبيق الحكم الشرعي على كافة المجتمعات، مع تغيرها، ولكل الأزمنة مع تبدّل أحوال الناس فيها.

وإذا طبقنا ما تقدم، مع اجتهاد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، في موضوع الطلاق وكيفية معاملة عدد مراته إذا جاء في جملة واحدة، فإنه سيجد مدى أهمية الاجتهاد، للوصول إلى مسايرة تطبيق الحكم الشرعي مع تقلب الأزمنة وتبدل الطباع(٨٢٢).

فلقد أمضى عمر بن الخطاب "طلاق الثلاث بكلمة واحدة"، كأنه ثلاث طلقات متفرقات وذلك لأنه رأى - أي عمر - أن بعض الرجال إذا بلغت به الاستهانة بعقدة الزواج، فجمع الطلاق ثلاثاً في واحدة، كان رجلا مستهترا يجب أن يحمل وزر استهتاره وقال عمر"إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناه، فلو أمضيناه عليهم(٨٢٣).

---

(821) راجع الشيخ محمد أبو زهرة – الأحوال الشخصية – مرجع سابق ص٨٨.

(822) انظر في حكم الطلاق الثالث بلفظ واحد ، واختلاف العلماء في حكم ذلك الطلاق – راجع دكتور محمد الدسوقي- الأسرة في التشريع الإسلامي – مرجع سابق ص٣٠٨ وما بعدها. ويقول الدكتور يوسف القرضاوي إن المسلم الذي يجمع هذه المرات الثلاث في مرة واحدة او لفظة واحدة ، قد ضاد الله فيما شرعه ، وانحرف عن صراط الإسلام المستقيم، وانه صح أن الرسول (ﷺ) أخبر عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا ، فقام الرسول غضبان ، ثم قال : أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم (رواه النسائي) راجع دكتور القرضاوي الحلال والحرام في الإسلام – مرجع سابق ص٢٠٩، ٢١٠

(823) ولقد جاء في صحيح مسلم عن ابن عباس انه قال " كان الطلاق على عهد رسول الله (ﷺ) وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر ، طلاق الثلاث واحدة ، ويروي ابن جرير ، في تفسيره ، تبرير هذا الاجتهاد العمري بقوله "إن الآية " الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ *

والمتأمل في الآيات القرآنية (والأحاديث النبوية) الخاصة بـالطلاق، يجـد الحرص الشديد منها على استمرار الحياة الزوجية، والترغيب في ذلك، حتـى ليبدو الأمر هنا – وكأنه "القاعدة" في مصطلح أهل القانون – وحتـى ليبـدو، وكأن الطلاق – وهو حلال – ولكنه "أبغض الحلال إلى الله" كما قال الرسـول الكريم (ص) ، أقول حتى ليبدو الطلاق استثناء من تلك القاعدة –. في مصطلح أهل القانون أيضا– فلاً يتوسع في الاستثناء، ولا يقاس عليه!

بل إن الفقهاء حين يعددون أنواع للطلاق (ومن بينها الطـلاق الواجـب، والمندوب وغيرهما). يذكرون الطلاق "المكروه"، ويكون الطلاق مكروهـا، إذا لم يكن هناك سبب من قِبلها (أي الزوجة) أو من قِبل الـزوج، ولـيس هنـاك حاجة تدعو إليه، ولا ضرورة تقتضيه، وأن الأصل في الطلاق المنـع – فـي رأي البعض – إلا إذا دعت إليه ضرورة[٨٢٤].

بل إن ثمة رأيين في الفقه، فيما يسمى بـ "الطلاق المباح" فالبعض يقـول

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَـا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ " سورة البقرة : (الآيات ٢٢٩-٢٣٠) ويقول ابن جرير "إن هذه الآية انزلت لأن أهل الجاهلية وأهل الإسلام - قبل نزولها – لم يكن لطلاقهم نهاية تبين بالانتهاء إليها امرأته منه، ما راجعها في عدتها منه ، فجعل الله تعالى ، لذلك حدّاً ، وحرم بانتهاء الطلاق إليه على الرجل مراجعة امرأته المطلقة، إلا بعد زواج ، وجعلها حينئذ أملك بنفسها منه "وعن قتادة" انه قال "كان أهل الجاهلية ، كان الرجل يطلق الثلاث والعشر، وأكثر من ذلك ، ثم يراجع ما كانت في العدة ، فجعل الله حد الطلاق ثلاث طلقات . ويعلق الدكتور محمد حسين هيكل على اجتهاد عمر إن "اكبر الظن أن الذين كانوا يطلقون نساءهم في عهد عمر، لم يكونوا رحماء بهم بعد طلاقهن ، ذلك أن سبايا العراق والشام كثرن، وافتتن بهن أهل المدينة، واهل شبه الجزيرة ، فكانوا يسارعون إلى طلاق نسائهم مبالغة في إرضاء من شغفت قلوبهم بهن ، وكان يذكرون الطلاق الثلاث في كلمة واحدة ، حتى تطمئن ذات الدِلّ على أنها أصبحت المنفردة بقلبه ، ولعل أسباباً أخرى دفعت جماعة المسلمين في هذا العهد الأول إلى الطلاق استهتارا وإضرارا ، من ذلك أن يتزوج الرجل أخرى عربية أو عجمية من غير السبايا فتشترط عليه أن يطلق زوجته الأولى ثلاثا، فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ، وان مثل هذه الأسباب هي التي دعت عمر بن الخطاب إلى فتواه ، وإمضائه طلاق الثلاث بكلمة واحدة ، كانه ثلاث طلقات متفرقات " أنظر في ذلك كله الدكتور محمد سليمان الطماوي – عمر بن الخطاب وأصول السياسية والإدارة الحديثة – دراسة مقارنة مرجع سابق – الطبعة لثانية – دار الفكر العربي ص٢٠٥- وما بعدها وانظر في اجتهاد عمر في مجال الحدود – المرجع السابق ص١٩٥ - وما بعدها.

(824) ويحتج البعض الأول بقوله تعالى "فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً" سورة النساء الآية٣٤.

إن الطلاق لا يوصف بالإباحة، والبعض الثاني يقول إن الطلاق يوصف بالإباحة(٨٢٥)، ويحتج البعض الأول بقوله تعالي " فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا" وأنه لا شك أن الطلاق في حالة طاعة الزوجة، هو بغي عليها وظلم لها، والطلاق بدون حاجة في رأيهم – مع وقوعه إذا استوفى شروطه وأركانه – هو حرام. ويحتجون في ذلك بقول الرسول " لا تطلقوا النساء إلا في ريبة، فإن الله لا يحب الذواقين والذواقات"، فالحديث – في رأيهم – صريح في النهي عن الطلاق من غير ريبة .

ويحتج أصحاب الرأي الثاني بقوله تعالى " لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ"(٨٢٦)، ويقولون إن نفي الجناح، معناه نفي الإثم، وذلك يقتضي الإباحة، فالطلاق بدون حاجة إليه مباح (٨٢٧).

(825) أورد "ابن قدامة" في المغنى عن صفة الطلاق الشرعية، أن الطلاق قد يكون واجبا وقد يكون محرماً وقد يكون مباحاً ، وقد يكون مندوبا إليه ، فأما الطلاق الواجب ، فيكون بحكم الحكمين في الشقاق بين الزوجين ، إذا رأيا أن الطلاق هو الوسيلة لقطع الشقاق ، وكذلك طلاق الموالي، بعد التربص مدة أربعة أشهر ، أما الطلاق المحرم ، فهو الطلاق من غير حاجة إليه ، وإنما كان حراماً لأنه ضرر بنفس الزوج ، وضرر بزوجته ، وإعدام للمصلحة الحاصلة لهما من غير حاجة إليه، فكان حراما ، مثل إتلاف المال، ولقول الرسول(ﷺ) لا ضرر ولا ضرار" وأما الطلاق المباح ، فإنما يكون عند الحاجة إليه ، لسوء خلق المرأة وسوء عشرتها ، والتضرر بها من غير حصول الغرض منها ، كأن كان بها عيب يمنع عشرتها، وأما المندوب ، فهو الطلاق الذي يكون عند تفريط المرأة في حقوق الله الواجبة عليها مثل الصلاة ونحوها ، ولا يمكنه إجبارها عليها . انظر في ذلك دكتور محمد الدسوقي – الأسرة في التشريع الإسلامي – مرجع سابق ص٢٥٤.
وانظر في حكم الطلاق دكتورة وفاء معتوق حمزة فراش – الطلاق وآثاره المعنوية والمالية في الفقه الإسلامي – الطبعة الأولى عام ٢٠٠٠ – دار القاهرة – ص٤٢ وما بعدها ، حيث تورد أن الطلاق عند المالكية قد يكون واجبا ، أو مندوبا ، أو مباحا أو مكروها ، أو حراماً (أي الطلاق في الحيض) وعند الشافعية : الطلاق الواجب، أو المندوب أو المكروه، أو المحرم (أي طلاق البدعة) وعند الحنابلة : طلاق واجب أو مندوب ، أو مباح ، أو مكروه ، أو محرم (أي طلاق البدعة وهو طلاق المدخول بها في حيضها أو طهر أصابها فيه ويسمى البدعة لمخالفته أمر الله تعالى.

(826) سورة البقرة الآية ٢٣٦.
(827) أنظر في ذلك دكتور أحمد محمود الشافعي الطلاق وحقوق الأولاد في الشريعة الإسلامية – ١٩٩٤ - ص٨ وما بعدها – دار الهدى للمطبوعات – الإسكندرية، وانظر في أنواع الطلاق ، وفي

هذا وللطلاق أركانه وشروطه وأحكامه، التي تحفل بها - جميعا - المؤلفات الفقهية الإسلامية والتي يبدو منها، مدى إحكام الشرع لهذا الأمر، وتنظيم الآثار المترتبة عليه، مثل أحكام عدة الزوجة، لحفظ الأنساب والنفقة الواجبة للمطلقة، وأحوالها، حرصاً عليها وعدم الإضرار بها، وغير ذلك من الآثار، التي تدل على مدى عدل تلك الأحكام، وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

وللطلاق في الإسلام - قيوده ، حتى ينحصر في أضيق نطاق مستطاع ، فالطلاق - كما يقولون - بغير ضرورة تقتضيه وبغير استنفاد سُبُل الصبر بين الزوجين ، والصلح بينهما بواسطة حكمين من أهله وأهلها - هو طلاق محرم محظور في الإسلام ، لأن فى إيقاع الطلاق - فى هذه الحالة - وكما قال بعض الفقهاء - ضررٌ بالزوج والزوجة ، وإعدام للمصلحة الحاصلة لهما من غير حاجة إليه ، فكان حراماً كإتلاف المال ولقول الرسول (ص) " لا ضرر ولا ضرار (٨٢٨).

وانظر إلى نعمة "الطلاق" - إن صح هذا التعبير - بالنسبة للزوجة -، إذا قارناه بما يسمى "بالتفريق الجسدي" .. في بعض الشرائع - أي مع بقاء الزوجية قائمة، وفيه تصير المرأة كالمعلقة، لا هي بزوجة ولا هي مُسرَّحةٌ بالمعروف . وهنا تبدو الحكمة في الطلاق، كما تبدو "رحمة " أحكام الدين الإسلامي متجلية، فالطلاق هنا أرحم للمرأة، بدلا من أن تذروها كالمعلقة " فلا هي بالمتزوجة ولا هي مطلقة".

بل إن الطلاق - كما يقول المستشرق "بنتام" ضروري(٨٢٩).

الطلاق المكروه الدكتور أحمد الحصري - الولاية والوصاية والطلاق في الفقه الإسلامي - الطبعة الثانية ١٩٩٢ - ص٢٣٥ وما بعدها - دار الجيل - بيروت.

(828) نقلاً - بتصرف - عن دكتور يوسف القرضاوي - الحلال والحرام في الإسلام - مرجع سابق- ص٢٠٦

(829) حيث يقول بنتام : "أن الزواج الأبدي ، هو الأليق بالإنسان ، وهو الملائم لحاجته ، والأوفق لحياة الأسرة ، والأولى بالأخذ لحفظ النوع الإنساني ، ولكن إن اشترطت المرأة على الرجل ألا تنفصل عنه ، ولو حلت قلوبهما الكراهية محل الحب ، لكان ذلك أمرا منكرا لا يصدقه أحد من الناس ، على أن هذا الشرط موجود ، دون أن تطلبه المرأة ، إذ القانون يحكم به ، فيتدخل بين العاقدين حال

المبحث الرابع

الإعجاز القرآني في مجال تعدد الزوجات

ونقسم هذا المبحث إلى "مطلبين " المطلب الأول عن تعدد الزوجات في الشرائع والأنظمة غير الإسلامية. والمطلب الثاني عن تعدد الزوجات في الإسلام.

المطلب الأول

تعدد الزوجات في الشرائع والأنظمة غير الإسلامية

بالنسبة للشرائع الكتابية ، فإنه من الثابت أن التعدد في الزوجات مباح في الشريعة اليهودية ، بل ومن الثابت أن أبا الأنبياء إبراهيم -عليه السلام- قد تزوج اثنتين وأن أنبياء بني إسرائيل ، يعقوب ، وسليمان ، وداود (عليهم السلام) كان كل منهم يجمع بين أكثر من زوجة ، ولقد ظل مبدأ التعدد مشروعا ومباحا عند اليهود بشروطه وأحكامه(٨٣٠).

أما بالنسبة للشريعة المسيحية ، فإنه من الثابت أنه لم يرد في الإنجيل ما يُحَرِّم تعدد الزوجات نصّاً ، بل إن المسيح عليه السلام ، قد بشّر بتعاليم الإنجيل في بيئة

التعاقد، ويقول لهما : أنتما تقترنان لتكونا سعداء ، فلتعلما أنكما ستدخلان سجنا سيحكم بابه ، ولن اسمح بخروجكما ! وان تقاتلتما بسلاح العداوة والبغضاء . إلى أن قال بنتام." ولو كان الموت وحده ، هو المخلص من الزواج ، لتنوعت صنوف القتل واتسعت مذاهبه " انظر في ذلك دكتور احمد الشافعي – الطلاق – مرجع سابق – ص١٨.

(830) ظل اليهود طيلة العصور الوسطى، يجمعون بين أكثر من زوجة ، حتى منع الأحبار الربانيون تعدد الزوجات لضيق أسباب المعيشة التي كان يعاني منها اليهود في تلك العصور، وقد صدر هذا المنع في القرن الحادي عشر ، وكان في أول الأمر مقصورا على يهود ألمانيا ويهود شمال فرنسا ، ثم عمّ جميع يهود أوربا ، وقد أخذت قوانين الأحوال الشخصية لليهود بعدئذ بمنع التعدد إلا إذا وافقت الزوجة لظروفها وعُقمها وقدرة الزوج . انظر في ذلك دكتور محمد الدسوقي – الأسرة في التشريع الإسلامي – مرجع سابق ص١٤٦

يهودية ، كانت تسمح بالتعدد(٨٣١) إلا أن المعمول به في الفقه المسيحي ، فإن الجمع بين زوجتين محرم شرعا . ولو أن ثمة أصوات واتجاهات وفرق – في بعض الطوائف المسيحية في أوربا وفي أمريكا – قد نادت بإباحة التعدد في حالات معينة ، من ذلك "المودمون" في الولايات المتحدة الأمريكية في أوائل القرن ١٩ الذين كانوا يمارسون التعدد ، ويقولون إنه نظام إلهي(٨٣٢).

بل إن البابا جريجوار (غريغوار) الثاني- بابا الفاتيكان – في تصريح شهير له صدر عام ٧٢٦ ميلادية، أجاز للرجل ، إذا ما كانت زوجته مريضة وغير قادة على الوفاء بأعبائها الزوجية ، أن يتخذ زوجة ثانية له ، في حالات معينة ، ويُعدّ هذا التصريح ، استثناء من قاعدة تحريم الجمع بين زوجتين(٨٣٣).

أما بالنسبة للأنظمة والحضارات القديمة فمن الثابت أن كثيرا من الأمم والملل قبل الاسلام، كانت تبيح التزوج بالعديد من النساء دون حد أقصى ودون قيد أو شرط ، فلمّا جاء الاسلام وضع لتعدد الزوجات قيداً أو شرطا(٨٣٤).

فقد كان تعدد الزوجات ، مباحا ، معمولا به في أغلب تلك الحضارات كالحضارة الفرعونية في مصر القديمة ، وفي بلاد بابل وآشور، وفارس ، والهند(٨٣٥) ، والصين، واليونان ، وغيرها، أما في القانون الروماني ، وفي

---

(831) راجع في ذلك أ.علي محمود عقيلي – تعدد الزوجات بين الرفض وبين والقبول- ٢٠٠٨- دار الفاروق ص١٥ ، وما بعدها.

(832) راجع أ.علي محمود عقيلي – مرجع سابق ص٢٠.

(833) راجع في ذلك p.masson,etude ,sur le bigamie et special ement dans ses rapports arec le droit civil, these,1017 p.30 وراجع دكتور عبد الرحيم صدقي – تعدد الزوجات بين الشريعة الإسلامية والقانون – ١٩٨٦- مكتبة نهضة الشرق – جامعة القاهرة ص١٩.

(834) انظر دكتور يوسف القرضاوي- الحلال والحرام في الإسلام الطبعة ١٣ ١٩٨٠ – المكتب الإسلامي

(835) أجاز قانون حمورابي البابلي أن يتزوج الرجل من امرأة ثانية ، إذا كانت زوجته عاقرا ، أو مريضة ، وتحتفظ الزوجة الأولى بمكانتها كسيدة وتعتبر الزوجة الثانية خادمة لها ، وأقر قانون مانو

الحضارة الرومانية فلقد كان مبدأ الحياة الزوجية ، هو مبدأ وحدة الزوجة مع وجود الخليلات ، ولقد تم تجريم تعدد الزوجات في روما القديمة بصدور قانون "جوليا"[٨٣٦].

أما بالنسبة لعرب الجاهلية – قبل الإسلام – فكان تعدد الزوجات – والرّق وبغير حد أقصى – هما القاعدة ، بل كانتا من سمات المجتمع القديم في البلاد العربية قبل الإسلام[٨٣٧] ، بل كان تعدد الزوجات – بل والإكثار في ذلك – نتيجة ظروف تلك المجتمعات العربية قبل الإسلام ، رغبة في التكاثر في النسل ، وكذلك المصاهرة بين القبائل لأسباب التحالف والاستقواء وغيرها، ولأسباب اقتصادية خاصة بالتجارة .

ومن الثابت أن بعض الصحابة كان حين إسلامه متزوجا من عشر نسوة والبعض متزوجا من خمس نسوة وذلك قبل نزول الآية الكريمة التي حددت الحد الأقصى بأربع زوجات ، ولقد قال العلماء أن تلك الآية نزلت في السنة الثامنة للهجرة[٨٣٨].

أما بالنسبة للتشريعات في الدول الأجنبية (غير الإسلامية) فثمة تشريعات عديدة في الدول الأوربية ، وفي أمريكا تُحّرم التعدد بل وتجرّمه ، من ذلك فرنسا، التي يعتبر القانون الجنائي الفرنسي فيها الجمع بين زوجين جريمة

الهندي ، الزواج من امرأة ثانية ، وان اشترط على الرجل أن يحصل على موافقة زوجته إذا كانت فاضلة حميدة السيرة ومنجبه للأولادِ – راجع في ذلك دكتور محمد الدسوقي – الأسرة في التشريع الإسلامي – الطبعة الثانية ٢٠٠٢ ص١٤٦ دار الثقافة للطباعة والنشر – الدوحة – قطر.

(836) راجع في ذلك دكتور عبد الرحيم صدقي – المرجع السابق – ص١٤ وما بعدها ، وراجع أ.علي عقيلي – المرجع السابق ص١٠ وما بعدها.

(837) أنظر في ذلك – الدكتور عبد الله اليافي – الحالة الخاصة للمرأة في الشريعة الإسلامية – رسالة دكتوراه بالفرنسية مقدمة لجامعة باريس -١٩٢٥ ص١٠٤ وما بعدها.

(838) مثل غيلان الثقفي الذي أسلم وهو متزوج من عشر من النساء ، ومثل نوفل بن معاوية الديلي الذي اسلم وهو متزوج من خمس نسوة – راجع في ذلك صحيح ابن حيان وتلخيص المجيبر، ج١- ص٢٧٤ وراجع أ.علي محمود عقيلي – مرجع سابق ص١٢ ،ص٢٧، ص٥٣ .

يعاقب عليها جنائيا (باعتبارها تشكّل اعتداء على الأخلاق وقيم المجتمع الفرنسي وحضارته) بينما ألغى هذا التشريع الجنائي الفرنسي ذاته منذ بداية عام ١٩٧٦ ألغي تجريم "الزنا" !! "بموجب التشريع رقم ٦١٧ الصادر في ١١ يوليو ١٩٧٥"(٨٣٩).

المطلب الثاني

تعدد الزوجات في الإسلام

الأصل في الزواج في الإسلام ، الزواج بزوجة واحدة، أما الاستثناء – بل استثناء الاستثناء – فهو الزواج بأكثر من واحدة "مثنى وثلاث ورباع" أي أن يجمع الزوج بين أكثر من زوجة واحدة حتى أربع زوجات.

حكمة التعدد :

ولم يكن ذلك الحد الأقصى للزوجات محددا قبل الإسلام ، في عرب الجاهلية وفي كثير من الأمم، فكان للرجل أن يتزوج بلا حد أقصى ثم جاء الإسلام فحدد العدد الأقصى بأربع، ولكن الإسلام رغّب في التزوج بامرأة واحدة أو "وحدة الزوجة" ، بل نص القرآن الكريم على ذلك صراحة – كما يقول الآمدي – بل إن التعدد استثناء من نظام وحدة الزواج – كما يقول الشيخ محمود شلتوت – له أسبابه التي تتفق مع غرض الزواج ذاته، بل إن الإسلام لم يُرغّب في تعدد الزوجات ، وإنما جعلها مجرد رخصة لضرورة كما يقول البهوتي(٨٤٠)،

---

(839) أنظر في ذلك دكتور عبد الرحيم صدقي – تعدد الزوجات – المرجع السابق – ص٢٥ وما بعدها.

(840) أنظر في رأي الآمدي – الإحكام في أصول الأحكام – المجلد الأول -١٩١٤ ص٧ وانظر في رأي البهوتي – كشف القناع – جزء خامس ص٨٠ ، وأشار إلى الرأيين دكتور عبد الرحيم صدقي – المرجع السابق ص٦٧ ،ص٧١ وأنظر رأي الشيخ محمود شلتوت – الإسلام عقيدة وشريعة ص١٩١ وما بعدها.

وإذا كان الله الذي خلق ، ويعلم بمن خلق ، قد شرع ذلك فإنه قد شرعه لحكمة ، قد نصل إلى معرفة بعض جوانبها. ولعل من تلك الجوانب ، اختلاف الطبيعة البشرية من ميول وطبائع ، وذلك في إنسان عن إنسان آخر ، فقد تختلف تلك الميول بين إنسان ، يشعر أنه تكفيه زوجة واحدة – وهذا هو الأصل– وبين إنسان آخر ، يشعر بعدم الاكتفاء بواحدة . وهذه ضرورة ، والضرورة تُقدّر بقدرها ، ولربما لذلك جاءت صياغة الآية الكريمة ، بهذا التدرج في العدد "مثنى ، وثلاث، ورباع" بدلاً من أن تقتصر على تحديد الحد الأقصى للعدد فحسب.

ولقد تقتضي ظروف الحياة ، بل ظروف الزوج المعيشية والمجتمعية ، بل ظروف الزوجة ذاتها – من مرض أو عُقم أو عدم إنجاب أو غير ذلك – إلى ضرورة تُلجئ الزوج إلى تعدد الزوجات . بل قد تقتضي ظروف المجتمعات ذاتها ، وزيادة عدد النساء في المجتمع على عدد الرجال، وانتشار العنوسة، وما يترتب عليها من إيذاء لمشاعر المرأة وكبت لعواطفها وحرمانها من الزوج والولد والبيت والأسرة – وقد يقتضي ذلك ، بل وتقتضي مصلحة المجتمع ، إباحة التعدد ، ولقد شهدت المجتمعات بعد الحرب العالمية الأولى ، مثل تلك الظاهرة ، نتيجة الحرب ، وفقْد المحاربين فيها ، وزيادة عدد النساء على عدد الرجال ، حتى لقد صار كل رجل – بعد الحرب العالمية الأولى – يعادل في التعداد ثلاث نساء صالحات للزواج[٨٤١] .

بل قد يزيد عدد النساء ، لكثرة ذرية البنات مثلا في أمة من الأمم ، أو منطقة من المناطق ، والشيء بالشيء يذكر ، فلقد ذكر النبي (ﷺ) أن كثرة عدد النساء من أشراط الساعة ، حين قال "ويكثر النساء حتى يكون لخمسين

---

(841) راجع في هذه الإحصائية الشيخ محمد أبو زهرة – الأحوال الشخصية – مرجع سابق ص٩٢ .

امرأة القيم الواحد"[٨٤٢].

ولو تأملنا ذلك، لوجدنا أنه من الأفضل للمجتمع أن يباح للزوج الزواج الشرعي – استثناء – بأن يجمع بين أكثر من زوجة في العلن، بدلاً من أن يجمع الزوج – بل والزوجة – (والعياذ بالله)، في مجتمعات –غير إسلامية- بين أكثر من خليلة، وأكثر من خليل، في السر وفي العلن.

كما نسمع عن تفشّي ذلك في بعض المجتمعات ، التي لا تبيح تعدد الزوجان، وتتفشى فيها ظاهرة تعدّد الأخلاء والخليلات!! وما يترتب على ذلك من فساد المجتمعات وإفساد العلاقات ، وتزايد ظاهرة اللقطاء ومجهولي النسب ، بل والأولاد غير الشرعيين.

ومن عَجبٍ أن بعض التشريعات التي تجرّم تعدد الزوجات بينما تبيح الزنا – قانونا ولا تجرمه كالقانون الجنائي الفرنسي– قد واجهت ظاهرة "الأولاد غير الشرعيين نتيجة لذلك، فأصدرت تشريعات "كالتشريع الفرنسي الصادر في ديسمبر ١٩١٦" الذي ساوى بين الأولاد الشرعيين وبين الأولاد غير الشرعيين (الطبيعيين) في الحقوق العائلية[٨٤٣].

والغريب أن بعض تلك المجتمعات – التي لا تبيح تعدد الزوجات قانونا _ ، تضمّن تشريعاتها أحكاما تسمح بالزواج بين أطراف الجنس الواحد! وهكذا يصل الشذوذ إلى منتهاه بسند قانوني! بينما نجد أن الشرع الإسلامي – ومنذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا – قد حرّم تعدد الأزواج والزنا ، واللواط والسحاق ، وعاقب على ذلك بشدة.

---

(842) راجع صحيح البخاري جزء ٥ ص٢٠٠٥ وانظر في ايجابيات تعدد الزوجات أ. على محمود العقيلي – تعدد الزوجات بين الرفض والقبول – ٢٠٠٨ – ص٤٤ وما بعدها – الناشر دار الفاروق للاستثمارات الثقافية – القاهرة.

(843) راجع في ذلك دكتور. عبد الرحيم صدقي- مرجع سابق- ص٣٩.

وعلى الذين يرمون التعدد بظلم المرأة، أن ينتبهوا إلى أن الإسلام العادل قد كرّم المرأة ، وحافظ على كرامتها ، في كل ما شرعه لها . فأنّى لنا أن نتصور أن القرآن سيأذن بانتقاص تلك الكرامة هنا. أي في مجال تعدد الزوجات ؟!

فالإسلام قد جعل أول أسس الزواج، "المودة والرحمة" بين الزوجين ، وعدم الإضرار بكليهما – وخاصة الزوجة – وإيذاء مشاعر أيٍ منهما.

ولا ينكر عاقل ، أن عودة الزوج للزواج – مرة أخرى – من زوجة جديدة ، فيه إيذاء لمشاعر المرأة ، حتى ولو كانت هي التي وافقت على ذلك – بل وحتى لو طلبته من زوجها – لأسباب تقدّرها ، نتيجة مرضها أو عقمها ، أو عدم قدرتها على الإنجاب ، أو غير ذلك.

ولكن على هذا العاقل أن يدرك أيضا، أن أخفّ الضررين أولى بالإتباع ، وان أضرار كُلّ من الانفصال بين الزوجين وطلاق الزوجة الأولى ، وتخريب الأسرة ، وتشتيت الأولاد، عليه أن يدرك ، أن تلك الأضرار ، هي أشدّ وأقسى من ضرر إيذاء مشاعر المرأة بزواج زوجها بزوجة أخرى.

قيود وشروط التعدد :

ثم إن الشرع الحكيم ، قد أعطى المرأة حق أن تشترط على زوجها – في عقد الزواج – ألا يتزوج عليها بزوجة أخرى ، وأباح لها حق طلب التفريق للضرر ، إلى غير ذلك من الحقوق الأخرى.

كما أن الإسلام قد وضع قيودا وشروطا وأحكاما ، خاصة بتعدد الزوجات – مراعاة للمرأة – تشترط وتفرض على الزوج العدل بين الزوجات ، وثقة الزوج في قدرته على العدل بين الزوجات ، فمن لم يثق في نفسه بالقدرة على أداء حقوق الزوجات بالعدل والسويّة ، حُرّم عليه أن يتزوج بأكثر من

واحدة[٨٤٤].

فتعدد الزوجات هو ضرورة، مُقيدة بقيود شرعية، منها العدالة بين الزوجات "والقسم بينهن" والمساواة بينهن في الإنفاق، والمساواة في المعاملة الظاهرة، وقدرة الزوج على الإنفاق على زوجاته، مع القيام بواجبات الإنفاق على من تجب عليه نفقتهم من ذوي رحمة.

بل ويُشترط ألا يكون التعدد مظنّة الإكثار من إنجاب الأولاد ، من غير أن يكون عند هذا الزوج من أسباب الرزق ما يستطيع به الإنفاق عليهم والقيام بواجبهم[٨٤٥].

صحيح أنه – أى الزوج – لا يملك الوصول إلى درجة كبيرة من العدل في "الميل القلبي" فذلك مما قد يصعب على الإنسان أن يعدل فيه ، فهو لا يمكنه ذلك، فهو إن استطاع أن يقسم فيما يملك ، فإنه لا يملك ذلك فيما لا يملك! وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ"[٨٤٦].

ومن المفيد أن نعرض – بإيجاز – لتفسير المفسّرين "للعدل" المذكور في كل من الآيتين الكريمتين، أولاهما "فَإِن خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً " وبين العدل في الآية الثانية " وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ"[٨٤٧]

---

(844) راجع د.يوسف القرضاوي – الحلال والحرام – مرجع سابق ص١٨٥.

(845) راجع الشيخ / محمد أبو زهرة – الأحوال الشخصية – مرجع سابق – ص٩٠ .

(846) سورة النساء الآية ١٢٩.

(847) سورة النساء الآية ٣ ، فجمهور المفسرين ، على أن المقصود بالعدل في الآية الأولى ، هو العدل في القسم ، النفقة، وأنها – أي الآية – قد منعت من الزيادة التي تؤدي إلى ترك العدل وحسن العشرة ، وقال الجصاص :إن العدل المطلوب في هذه الآية هو العدل الظاهر ، وهو القسم بين الزوجات والمساواة في الإنفاق والمساواة في المعاملة الظاهرة ، وليس هو العدل في المحبة الباطنة، فهذا أمر غير مستطاع ، والله تعالى يقول "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " أما الآية الأخرى " ولن تستطيعوا أن تعدلوا" فالعدل المنصوص عليه فيها هو العدل في المحبة ، قال الزمخشري ، قيل معناه أن تعدلوا في المحبة ، والقرطبي يقول فيها أيضا :أن ذلك ميل الطبع في المحبة، فالبشر بحكم الخلقة ، لا يملكون ميل قلوبهم إلى بعضهم دون البعض ، ولذلك فإنه تعالى ، لم ينه عن الميل هنا ، لأنه خارج عن طاقة البشر ، والذي نهى عنه هو "كل الميل " في قوله "فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة"

بل لقد وصل الحكم الشرعي ، في وضعه للقيود التي تقيد حق الزوج ، بأكثر من زوجه، وضرورة العدل بينهن إلى درجة تقرير " فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" بل ويحضُّ على ذلك ، فإن "ذلك أدنى ألا تعدلوا" ونص الآية هو "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا"[٨٤٨] فإذا خشيَ الزوج من عدم استطاعته العدل، لزمه أن يقتصر على زوجة واحده.

وهكذا نجد أن الشرع الإسلامي قد وازن بين كل تلك الاعتبارات – النفسية والاجتماعية– التي قد تدفع الزوج – لضرورة– أن يتزوج على زوجته ، إضافة إلى ظروف المجتمعات في أحوال معينه، وبين ما قد يحدث من إيذاء نفسي للمرأة – الزوجة الأولى – فسلك الإسلام – في ذلك – مسلكا وسطا، فلا هو أباح التعدد بلا حد أقصى للعدد – كما يحدث قانونا أو عملاً وواقعا في مجتمعات كثيرة – ولا هو منع التعدد نهائيا، بل أباح التعدد – بحدود وبقيود – تحفظ للمجتمعات سلامتها ، وتحفظ للمرأة مصلحتها ، وتحافظ – قدر الإمكان – على مشاعرها.

ضوابط استخدام حق التعدد :

ولقد راعى رجال الفقه الإسلامي ، كل ذلك في اجتهاداتهم في مجال تطبيق ذلك التوازن الذي راعاه الشرع الحكيم، وذلك المسلك الوسط للإسلام.

.راجع في عرض تلك التفسيرات، الدكتور عبدالعزيز عامر – الأحوال الشخصية – مرجع سابق ص٣٣٦، ٣٣٧. وأنظر الدكتور محمد الدسوقي – الأسرة في التشريع الإسلام – مرجع سابق ص١٥٢ حيث يقرر أن الآية التي تقرر التعدد تقرره كتشريع وتبين أن من شروطه توافر القدرة على العدل والآية الثانية جاءت لتحذر من الانسياق وراء المشاعر القلبية ، وان يحاول الرجل ما استطاع أن يكبح من جماح مشاعره القلبية.

([848]) سورة النساء الآية ٣.

فمنهم من خفّف، ومنهم من شدّد في التطبيق، مراعاة لتطور الأزمان، واختلاف أحوال الناس في المجتمعات.

بل إن الإمام الشيخ محمد عبده – فيما ينقل عنه بعض رجال الفقه – قد دعا (في دروسه وتقريراته) إلى جعل القيدين (قيد العدالة وقيد القدرة) يخرجان من التكليفات الدينية إلى التطبيق القضائي، فيمنع القاضي توثيق عقد زواج من له زوجة ، إلا إذا تأكد للقاضي عدالة الزوج وقدرته على الإنفاق على زوجته وأولاده وسائر من تجب عليه نفقته.

فالإمام محمد عبده، يرى ضرورة تنظيم استعمال حق التعدد بمراقبة تحقق شرط العدالة بواسطة القاضي، أو أن التعدد أمر مضيّق فيه أشد التضييق ، لأنه ضرورة من الضرورات ، التي يتاح لمحتاجها شرط الثقة بإقامة العدل والأمن من الجور وأن التعدد في صدر الإسلام، كان له فوائد من أهمها صلة النسب والصهر الذي تقوم به العصبية ، ولم يكن له من الضرر مثل ماله الآن ، لأن الدين كان متمكناً في نفوس الرجال والنساء .

ويرى الشيخ محمد أبو زهرة – تعقيبا على رأي الأمام محمد عبده، – أن آيات التعدد ليس في ظاهرها ما يمنع ولي الأمر أن يجعل هذين القيدين "العدل والقدرة على الإنفاق" موضع التطبيق، وليس في الكتاب ما يحرّم بصفة قطعية على ولي الأمر في مصر ، أن يسلك هذا المسلك ، ولكن أمامه إجماع المسلمين من لدن عصر النبي (ﷺ) وعصر الصحابة ، وانه ما علمنا أن النبي (ﷺ) منع زواج أحد ، لعدم قدرته على الإنفاق أو لعدم إثباته العدالة ... وأن ثمة صعوبة شديدة في قيام القاضي بالتحقق من عدل الزوج ، ثم ما مناط تطبيق شرط القدرة؟[٨٤٩]

---

(849) انظر في رأي الإمام محمد عبده – المسلمون والإسلام – تحقيق طاهر الطناجي ص٩٦٤ – ص٩٧ والشيخ محمد أبو زهرة – الأحوال الشخصية مرجع سابق – ص٩٣وما بعدها.

ولقد تباينت تشريعات الأحوال الشخصية في البلدان العربيـة والإسـلامية بشأن تطبيق أحكام تعدد الزوجات، فالتزمت بعضها بتلك الأحكام بينما وصـلت بعض تشريعات الأحوال الشخصية في بعض تلك البلدان ، إلى تقييد حق التعدد وجعله بإذن القاضي (مثل التشريع التونسي عام ١٩٥٦ والتـشريع العراقـي والتشريع السوري) (٨٥٠)

ولا يتعلق الأمر هنا ، بمصلحة المجتمع ، ومدى تطلبها للاجتهاد في تطبيق الحكم الشرعي بل يتعلق الأمر أصلا بعدم تعطيل الحكم الشرعي، ذلـك أن أي اجتهاد في بيان أو تفسير النص الشرعي وحكمه، ينبغي ألا يخرج عن النص ، أو يعطل حكمه .

ونحن ، وإن كنا نقرّ بالحكم الشرعي الثابت بالنسبة لحق الزوج في تعـدد الزوجات – بشروطه وقيوده وأحكامه – ونَقرّ بعدم جواز تعطيل الحق الشرعي وهذا الحكم الشرعي ، وذلك بالنص في التشريع الوضعي على عدم جـوازه ، فإننا نقر بحق المشرع الوضعي – بناء على الاجتهاد الشرعي – فـي تنظـيم استعمال هذا الحق تنظيماً يتفق مع ظروف المجتمعات، ومع المصلحة العامة ، شريطة ألا يخل هذا التنظيم الوضعي ، بأصل الحـق وبجـوهره (وهـذا مـا استقرت عليه مبادئ الفقه الدستوري والقانوني في مجال الحقوق والحريـات العامة ، كما تحدثنا عنها في الباب الثالث من هذه الدراسة) .

---

(850) ولقد نصت المادة الرابعة من التشريع العراقي للأحوال الشخصية ، على أنه "لا يجوز الزواج بأكثر من واحدة إلا بإذن القاضي ، ويشترط لإعطاء الإذن تحقق شرطين هما أن تكون للزوج كفاية مالية لإعالة أكثر من زوجة واحدة، وان تكون هناك مصلحة مشروعة ، ونصت المادة الخامسة ، انه إذا خيف عدم العدل بين الزوجات فلا يجوز التعدد ، ويترك تقدير ذلك للقاضي . كما نصت المادة السابعة عشرة من قانون الأحوال الشخصية السوري على أن للقاضي أن لا يأذن للمتزوج بأن يتزوج على امرأته ، إذا تحقق انه غير قادر على نفقتها ، ومنع التشريع التونسي تعدد الزوجات ، وفرض عقوبة على من يخالف هذا المنع ، ونصت المادة ١٨ على أن التعدد ممنوع ، وكل من تزوج هو في حالة الزوجية ، وقبل فك عصمة الزواج السابق، يعاقب السجن لمدة عام، وبغرامة قدرها مائتان وأربعون ألف فرنك، أو بإحدى هاتين العقوبتين!!

ولما كنا بصدد النظرة القانونية لاستخدام الحقوق واستطراداً لما ذكرناه في الفقرة السابقة، وطبقا لما هو معروف في الفقه القانوني – بل والشرعي – من عدم جواز التعسف في استخدام الحق، فهل يمكن أن يصل تنظيم استعمال الحق بالمشرّع إلى أن يشرّع للقاضي ، أن يعاقب الزوج تعزيراً، إذا أساء أو تعسف في استعمال الحق؟

يرى الإمام الشيخ محمود شلتوت ، أن آية التعدد موجهة إلى الأفراد، وليس إلى الحاكم في شأنٍ لا يُعرف إلاّ منِ جهتهم (أي الأفراد) يرجعون فيه إلى نفوسهم ويتحاكمون فيه إلى نِيّاتهم ، وانه لا يجوز منعه أو تقييد استعماله أو تجريمه ، ولكن يجوز للقاضي الحكم بتعويض مدني لا بجزاءٍ تعزيري، إذا ترتب بعد وقوع التعدد أضرار بسبب التعسف في استعماله[٨٥١]

ويرى الإمام محمد عبده ،انه نظرا لإساءة استعمال حق التعدد في عصره، فإنه إذا ثبت للقاضي التعسف في استعمال الحق في التعدد ، جاز تعزير الزوج بالزجر والتهديد بالعدول عن التعدد ، فإذا عاد الزوج مرة أخرى إلى التعسف ، جاز تعزيره بالضرب ، ولكن لا يسمح بحبسه في هذه الحالة[٨٥٢].

وإذا كان الإمام محمد عبده قد رأى ذلك لانتشار إساءة استعمال حق التعدد، والتعسف في ذلك – في عهد الإمام – فهل يمكن تعميم هذا الحكم على عهد آخر – للعلة ذاتها – أي لانتشار ذلك التعسف في استعمال الحق؟

ولعلنا نذكر ، ما سبق أن أوردناه بالنسبة لحق "تأديب الزوجة" ، وانه في مذهب "الإمام مالك" إذا نشز الرجل وأساء معاملة زوجته، رفعت الأمر إلى القاضي والقاضي يعظه أولاً ، فإن لم يُجدِ الوعظ ، حكم له بالنفقة ، ولا يحكم

([851]) انظر الشيخ محمود شلتوت – الإسلام عقيدة وشريعة – ص١٩٦ وما بعدها.
([852]) انظر الشيخ محمد عبده – المسلمون والإسلام – تحقيق طاهر طناحي – مرجع سابق – ج٢ ص٩٩.

له بالطاعة مدة – وهذا في مقابل الهجر – ، فإن لم يُجدِ هذا ، عاقبه بالضرب ، هذا في "مقابل ماله من حقوق"(٨٥٣).

ولكننا نلمح في رأي الإمام مالك ملمحاً يجب الانتباه إليه ، وذلك اذا حاولنا قياس إمكان القول بعقاب الزوج لتعسفه في استعمال حق تعدد الزوجات، على ما قال به مالك من عقاب الزوج إذا نشز وأساء استعمال حق تأديب الزوجة . وهذا الملمح هو أن الإمام مالك، قد أجاز للقاضي عند إساءة الزوج استعمال حق التأديب – أن يعزّره بالحكم عليه بالنفقة وعدم الطاعة لمدة "في مقابل حقه في هجر زوجته لنشوزها "وأن يعاقبه بالضرب "في مقابل" ما له من حقوق تأديبية على الزوجة".

فهل لنا أن نتساءل – بعد هذا الملمح " هل يمكن القياس في التعدد– على ما قاله "مالك" في التأديب ؟ وما المقابل لعقوبات التعسف في التعدد؟

ولقد نصت المادة الأولى من القانون رقم ٤٤لسنة ١٩٧٩ في مصر على إضافة المادة ٦ مكرر إلى القانون رقم ٢٥لسنة ١٩٢٩ الخاص بالأحوال الشخصية "فإذا كان متزوجا ، فعليه أن يبيّن في الإقرار اسم الزوجة أو الزوجات اللاتي في عصمته وقت العقد الجديد ومحال إقامتهن، وعلى الموثق إخطارهن بالزواج الجديد بكتاب موصي عليه" .

ونص في الفقرة ٢ على أنه : ويعتبر إضرارا، اقتران زوجها بأخرى بغير رضاها، ولو لم تكن اشترطت عليه في عقد زواجها عدم الزواج عليها، وكذلك إخفاء الزوج على زوجته الجديدة أنه متزوج بسواها.

ونصّ في الفقرة ٣ على أنه : ويسقط حق الزوجة في طلب التفريق، بمضي

(853) راجع الشيخ محمد أبو زهرة – الأحوال الشخصية – مرجع سابق - ص١٦٤.

سنة من تاريخ علمها بقيام السبب الموجب للضرر، ما لم تكن قد رضيت بذلك صراحة أو ضمنا.

ويعترض بعض الفقه[٨٥٤]، على ما قام به المشرّع المصري ، مـن جـواز اعتبار التعدد سببا للتطليق ، باعتباره ضرراً بالزوجة الأولي، والـذي أراه أن المشرع المصري لم يجانبه التوفيق عندما نص في الفقرة الثانية، على أنه من الضرر بالزوجة اقتران الزوج بزوجة أخرى ، أو إخفائه عليها فهذا أمر مؤكد تثبت صحته البديهة والطبيعة البشرية ، قبل علم النفس ، كما أن المشرع قـد أتاح للزوجة حرية طلب التفريق لذلك أو عدم طلبه، وأنه أحسنَ – أي المشرع – حينما قيّد مدى استخدام هذا الحد بمدة معينه من تاريخ علم الزوجة بـذلك الزواج الجديد لزوجها.

ومن جانب آخر فإنه يبدو لى أنه إذا كان الفقهاء قد قالوا بالنسبة للعدل في المحبة الباطنة، بأنه أمر غير مستطاع ، واستندوا في ذلك – بين ما اسـتندوا من أسانيد ، إلى قوله سبحانه وتعالى ، "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" ، فمـا بالنا إذن (حين نتحدث عن الاحتمال الغالب لتضرر الزوجة – نفسيا على الأقل – من زواج زوجها عليها بغيرها، وتشريع المشرع لها حق طلـب التفريـق

(854) وذكرت المذكرة الإيضاحية لتلك المادة ، أن مشكلة الجمع بين أكثر من زوجة واحدة، مشكلة اجتماعية ولذلك اعتبر النص الجمع من قبل إيذاء الزوجة السابقة ، فأعطاها الحق في طلب التفريق ما لم ترض به ، كما أعطاها هذا الحق ، إذا اخفي الزوج عنها وقت الزواج انه متزوج . وان ما اختاره القانون في نطاق الشريعة ولا يخرج على أصولها ، وأنه في نفس الوقت ، لا يبقى على مشكلة تعدد الزوجات ، إلا برضا الزوجات أنفسهن ، ومستند هذا ما أوضحه ابن القيم ، تخريجا على قواعد الإمام أحمد بن حنبل وقواعد فقه أهل المدينة- انظر في هذا النص ومذكرته الإيضاحية ، دكتور عبد العزيز عامر – الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية – الطبعة الأولى – ١٩٨٤ ص٣٣٠ – دار الفكر العربي وفي تعليقه عن المذكرة ، يقرر الدكتور عبد العزيز عامر أن هذا الأمر ليس له من سند يرتكن إليه من الشريعة (ص٢٤٢) وانه يهيب بالمشرع ان يسارع إلى إلغاء جعل التعدد سببا للتطليق وانه إذا قيل أن الطلاق للضرر ماخوذ من مذهب الإمام مالك ومثله في ذلك مذهب الإمام احمد ، فإنه لم يجد أحد من فقهاء المذهبين ، قد صرح باعتبار التزوج بأخرى مبررا للتطليق للضرر، كما لم يجد من يؤخذ ذلك من كلامه ضمنا... وأنه ولو سلمنا جدلا ، بان الزوجة تضار بالتزوج عليها فإنه على كل حال مشروع، لأن الزوج من حقه أن يعدد إلى اربع نسوة بنص القرآن العزيز

لذلك الضرر)، ما بالنا لا نستند في أحقيتها في ذلك إلى سند من تلك الآية الكريمة ، وأن الله "لا يكلف نفسها إلا وسعها "، إذا كان في غير وسع تلك الزوجة المتضررة ، إلاّ أن تستشعر الضرر من زواج زوجها بغيرها، عليها وألا يكون في وسعها أن تتحمل ذلك؟!

كلمة أخيرة :

إن ثمة إعجازا قرآنيا كبيرا في مجال تنظيم الإسلام لتعدد الزوجات ، تحاول الأنظمة الأجنبية المختلفة (غير الإسلامية) العودة على استحياء إلى إتباعه (دون أن تُعلن عن المصدر) والاقتباس من أحكامه ، بعد طول إنكار لفوائده، خاصة بعد أن ذاقت من ويلات العلاقات غير الشرعية بين الرجل والمرأة ، وتهدمّ الأسر ، وتفشّى الزنا ، والخليلات ، وتعدد الأزواج ، وتعدد الزوجات سراً وعلناً ، وتزايد ظاهرة الأولاد غير الشرعيين ، واللقطاء ، وآثار كل ذلك على المجتمعات.

ولقد حاولت تلك المجتمعات جهدها ، في أن "تُرقّع" أنظمتها ، بنصوص قانونية، تضمنتها تشريعاتها المدنية ، محاولةً منها لمعالجة – ولو جزئية – لبعض مشكلاتها الاجتماعية المترتبة على تحريم – بل تجريم – تعدد الزوجات ، وذلك مثل التشريع الفرنسي ، الذي يساوي بين الأولاد الشرعيين وبين إخوتهم من الأولاد غير الشرعيين ، في الحقوق العائلية.

ومن عَجَبٍ .. أنه في بلد عريق في مبادئ الحرية مثل فرنسا مثلا تباح فيه "حرية" الزنا (ولا يُجرّم) باعتباره متفقا مع الأخلاق والقيم، بينما لا تباح "حرية" تعدد الزوجات ، باعتبارها تُشكل اعتداء على الأخلاق وقيم المجتمع الفرنسي وحضارته !!!.

والأعجب – في موقف المشرع الفرنسي، أن فرنسا، بلد علماني" – طبقا لنصوص الدستور الفرنسي، وأنه بلدٌ يفصل بين الأحكام الدينية – المسيحية هنا– وبين الدولة . ورغم أن الانجيل، لم يحُرّم تعدد الزوجات بنصٍ صريح- كما أسلفنا في المطلب الأول من هذا المبحث – ورغم أن فرنسا ، بلد علماني – كما ذكرنا – فإن المشرع الفرنسي، مازال على موقفه ، من "تحريم" تعدد الزوجات ، بل وتجريمه! (وإذا كنا نقول ذلك عن المشرع في بلد غير إسلامي ، فما الذي يمكن ان نقوله إذن عن المشرع في بلد إسلامي ، يسير على نهج المشرع الفرنسي ، فيمنع تطبيق حكم شرعي – وهو تعدد الزوجات – أو يصل بتقييد الحكم وتكبيل إمكانية تطبيقه إلى درجة المنع)؟..!!

ففي فرنسا ـ على سبيل المثال ـ وبينما ينادي فريق من الفقه بالإبقاء على "تجريم" التعدد، ينادي جانب آخر من رجال الفقه ، "بإباحة" تعدد الزوجات ، وعدم تجريمه ، ويرى رجال النظرية الثانية أن "الجمع بين زوجتين ، ظاهرة اجتماعية ، وليست جريمة جنائية تستوجب تدخل المشرع العقابي " ، بل إن الفيلسوف الفرنسي الشهير" فولتير" **Voltaire** يقرر "أنه تُوجد حالات كثيرة ، تقتضي فيها مصلحة العائلات، بل وتقتضي فيها مصلحة الدولة ، أن يتزوج الرجل امرأة ثانية ، حينما لا تكون زوجته الأولى قادرة على منحه ورثة حتميين له"(٨٥٥) .

وهكذا ينتبه مفكر عالمي مثل فوليتر ، إلى سبب اجتماعي سبق أن قال به الفقهاء المسلمون منذ قرون عدة كسبب من أسباب تعدد الزوجات!

بل إننا نجد مفكر غربيا وفيلسوفا فرنسيا آخر هو "جوستاف لوبون" الذي كتب بإسهاب في الثناء على مبدأ تعدد الزوجات وأن "تعدد الزوجات كما قرره

---

(855) راجع دكتور عبد الرحيم صدقي – المرجع السابق ص٤٧ وراجع B.B.Bouloc mariage et droit penal revue peniteniaire 1964 p.294

الإسلام ، من أفضل الأنظمة ، وأوثقها للأسرة ، وأنه – أي لوبون – لا يذكر نظاما أنحي عليه الأوروبيون باللائمة ، وأخطأ الأوربيون في إدراكه ، كمبدأ تعدد الزوجات .. وأنه – كما يطبقه الشرقيون – نظام طيّب يرفع المستوى الأخلاقي في الأمم التي تنفذه ، ويزيد الأسرة ارتباطا، ويمنح المرأة احتراما وسعادة لا تراها في أوربا.. وأنه لا يرى سببا لجعل مبدأ تعدد الزوجات – الشرعي عند الشرقيين – أدنى مرتبة من تعدد الزوجات، السري عند الأوربيين[٨٥٦].

(856) راجع في ذلك أ.على عقيلي – تعدد الزوجات – مرجع سابق ص٤١، ص٥٨، ٥٩ وأشار إلى كتاب دكتور نور الدين عتر – ماذا قالوا عن المرأة – طبعة دار الفكر.

خاتمة

وصدق الله العظيم العليم، إذ يقول "وَيَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ"(٨٥٧) .

فنرى في نور الله – مدى إعجاز القرآن الكريم ، في مجالات القوانين المختلفة، ومدى روعة هذا الإنجاز ، ومدى اتساق الأحكام القرآنية ، وتناسقها ، وتوافقها مع الإنسان – في كل أحواله وظروفه – ومع المجتمعات ، في تغيّر أحوالها مع تغيّر الأزمنة، وتطوّر العصور والأحوال.

فسبحانه الخالق، البارئ المصور " للإنسان ، وللحياة ، وللكون.

وصدق الله العظيم العالم اللطيف الخبير إذ يقول "أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"(٨٥٨).

والحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله .

الحمد لله عدد خلقه ، وزنة عرشه، ورضاء نفسه ، ومداد كلماته. والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، عدد خلق الله، وزنة عرشه، ورضاء نفسه ، ومداد كلماته.

---

(857) سورة التوبة الآية ٣٢.

(858) سورة الملك الآية ١٤.

المراجع

المراجع

(أ)

١- أبو الأعلى المودودي :

- الإسلام فى مواجهة التحديات المعاصرة ــ دار العلم ــ الكويت ــ الطبعة الثانية ١٩٧٤ .
- المرأة ومناصب الدولة ــ دار الفكر ، بيروت
- نحو الدستور الإسلامى ، مصرية ، طبعة ١٩٥٤ .
- نظرية الاسلام وهديه ، ١٩٦٧ ، دار الفكر ، بيروت .

٢- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون ــ طبعة لجنة دار البيان العربي .

٣- دكتور أبو المعاطي ابو الفتوح ، حتمية الحل الإسلامي ١٩٧٧ ، مطبعة الجبلاوى.

٤- دكتور أحمد كمال ابو المجد :

- الشورى ، مجلة العربي ، العدد ٢٦٢ .
- رئيس الولايات المتحدة الامريكية ، انتخابه ، وسلطاته ، مجلة الحقوق والشريعة ، الكويت ، السنة الأولي ، العدد الأول يناير ١٩٧٧ .

٥- ابن تيمية :

- السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية .
- الفتح الكبير فى ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ، القاهرة ،

٦- السيوطى :

- أسباب النزول
- الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير ، طبعة ١٩٦٧.

٧- أحمد أمين : فجر الاسلام ــ ضحى الإسلام ــ الجزء الثاني.

٨- دكتور أحمد فؤاد الأهواني ، التربية فى الإسلام ، دار المعارف ١٩٦٨.
٩- دكتور أحمد شلبى ــ دراسات فى الحضارة الاسلامية ــ تاريخ التربية الإسلامية .
١٠- دكتور أحمد عباس عبدالبديع ــ تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة ، طبعة ١٩٧١ .
١١- دكتور أحمد فخرى ــ مصر الفرعونية ، القاهرة ١٩٥٧ .
١٢- الطبرى ــ تفسير الطبري .
١٣- الإمام الغزالى ــ احياء علوم الدين ، الطبعة الاولى ، لجنة نشر الثقافة .
١٤- البخاري ــ صحيح البخاري ، طبعة الشعب .
١٥- دكتور السيد عبدالحميد فودة ــ حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والشريعة الاسلامية ٢٠٠٧ ، دار الفكر الجامعي .
١٦- الشيخ السيد سابق ــ فقه السنة ١٩٨٥ ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
١٧- دكتور أحمد محمود الشافعى ــ الطلاق وحقوق الاولاد فى الشريعة الإسلامية ، ١٩٩٤ ، دار الهدى للمطبوعات ، اسكندرية .
١٨- دكتور أحمد الحصرى ، الولاية والوصاية والطلاق فى الفقه الإسلامى ، ١٩٩٢ ، الطبعة الثانية ، دار الجيل ، بيروت .
١٩- ابن القيم الجوزية ــ إعلان الموقعين عن رب العالمين ، طبعة ١٩٦٩ .
٢٠- دكتور أحمد عامر ــ حق مقاومة الحكومات الجائرة فى ضوء أحكام الشريعة الإسلامية ، المجلد الأول ، ١٩٩٧ .
٢١- دكتور إحسان الكيالى ــ السلامة الشخصية وحقوق الدفاع

ودور المحاماة فى الإسلام ، مجلة الحقوق ، جامعة الكويت ، السنة السابعة ، العدد الثالث ، سبتمبر ١٩٨٣ .
٢٢- ابن كثير ـ تفسير ابن كثير ، طبعة البابي الحلبي .
٢٣- دكتور أحمد فتحي بهنسي ـ الموسوعة الجنائية فى الفقه الإسلامى ، ١٩٩١ ، دار النهضة العربية ، بيروت .

(ب)

٢٤- دكتورة بنت الشاطئ ـ بنات النبى صلى الله عليه وسلم .

(ث)

٢٥- دكتور ثروت بدوى ـ النظم السياسية ، الجزء الاول ، النظرية العامة للنظم السياسية ، ١٩٦٤ .
٢٦- دكتورة ثروت محمد شلبى ـ الطلاق والتغير الاجتماعي السعودى ، دار المجمع العلمى ، جدة ، المكتب الجامعي الحديث ، الاسكندرية ، ١٩٨٨ .

(ح)

٢٧- دكتور حازم عبدالمتعال الصعيدي ـ النظرية الاسلامية فى الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث ، ١٩٧٧ ، دار النهضة ، القاهرة .
٢٨- دكتور حميد الساعدي ـ الوظيفة التنفيذية لرئيس الدولة فى النظام الرئاسي ، ١٩٨١
٢٩- دكتور حماد محمد شطا ـ الأصول الإسلامية للقانون الإداري، دار الصحوة للنشر .
٣٠- دكتور حلمى مراد ـ النظم الاقتصادية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٢.

٣١- دكتور حسن مصطفى حمدان ــ حواء التى أنصفها الإسـلام ، دار السلاسل للنشر والتوزيع .
٣٢- دكتور حسن الشاذلى ــ حق الجنين فى الحياة فـى الـشريعة الاسلامية ، مجلة الحقوق والشريعة ، جامعة الكويت ، السنة الثالثة ، العدد الاول ، مارس ١٩٧٩ ، ص ٣١ .
٣٣- دكتور حامد سلطان ــ أحكام القانون الـدولى فـي الـشريعة الاسلامية .
٣٤- دكتور حسن البدراوي ــ الأحزاب السياسية والحريات العامة ، عام ٢٠٠٠ ، دار المطبوعات الجامعية .

(د)

٣٥- دكتور داوود الباز ــ النظم السياسية ، الدولة والحكومة فـى ضوء الشريعة الاسلامية ، ١٩٩٧ /١٩٩٨ ، دار النـهضة العربية .
- حق مقاومة قهر السلطة الحاكمة وطغيانها فى الشرائع الـسماوية والفكر السياسي ، ٢٠١٠/٢٠١١ .

(ر)

٣٦- الشيخ رشيد الرضا ــ تفسير المنار ، الطبعة الثالثة .
٣٧- دكتور رفعت المحجوب ــ الاقتصاد السياسي ، ١٩٥٦ .
٣٨- دكتور راغب السرجاني ــ أخلاق الحروب فى السنة النبوية ، الطبعة الأولى ، ٢٠١٠ ، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع ، القاهرة .

(ز)

٣٩- دكتور زكريا البري ــ الإسلام وحقوق الإنسان ، مجلة عـالم

الفكر ، الكويت ، المجلد الأول ــ العدد الرابعة ، يناير ومارس ١٩٧١

.

(س)

٤٠- دكتور سعد عصفور ــ حرية تكوين الجمعيات فــى انجلتــرا وفرنسا ومصر ، مجلة الحقوق ، جامعة الإسكندرية ، السنة الخامسة ، العددان الاول والثاني ، يناير ومارس ١٩٥١ .

٤١- دكتور سعاد الشرقاوى ــ الدكتور عبــدالله ناصــف ــ نظــم الانتخابات فى العالم وفى مصر .

٤٢- دكتور سامى الحسيني ــ ضمانات الدفاع ــ دراسة مقارنـــة ، مجلة الحقوق والشريعة ، جامعة الكويت ، السنة الثانية ، العدد الاول ، يناير ١٩٧٨ .

٤٣- دكتور سمير عالية ــ نظام الدول والقضاء والعرف فى الإسلام ، دراسة مقارنة ، الطبعة الأولى ، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر ، بيروت.

(ش)

٤٤- دكتور شــوقى ضــيف ــ عالميــة الإســلام ، ١٩٦٦ ، دار المعارف .

(ص)

٤٥- دكتور صوفى ابو طالب ــ بين القانون الرومــاني والــشريعة الاسلامية.

٤٦- دكتور صبحى محمصانى ــ القانون والعلاقات الدوليــة فــى

الاسلام ، طبعة بيروت ، ١٩٧٠.
٤٧- دكتور صلاح الدين الناهى - حقوق الإنسان والضمانات القضائية فى الإسلام ، مجلة الحقوق ، جامعة الكويت ، السنة السابعة ، العدد الثالث ، سبتمبر ، ١٩٨٢ .

(ض)

٤٨- دكتور ضياء الدين الريس - النظريات السياسية ، مكتب الأنجلو المصرية .

(ط)

٤٩- دكتور طعيمة الجرف - نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ، دراسة مقارنة ، مبدأ المشروعية وخضوع الدولة للقانون .

(ع)

٥٠- دكتور عمر حلمى فهمي - الوظيفة التشريعية لرئيس الدولة فى النظامين الرئاسي والبرلماني ١٩٨٠ .
٥١- دكتور عبدالحكيم الرفاعي - الاقتصاد السياسي ، الطبعة الاولي ١٩٣٦ ، الجزء الاول .
٥٢- دكتور عبدالحكيم العيلى - الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي فى الالام ، دراسة مقارنة ، ١٩٨٣ ، دار الفكر العربي .
٥٣- دكتور عثمان خليل عثمان - تطور مفهوم حقوق الانسان - بحث منشور مجلة عالم الفكر - الكويت ، عدد يناير ، مارس ١٩٧١ .
- المبادئ الدستورية العامة ، ١٩٤٣ .

٥٤- دكتور عبدالرزاق السنهوري ـ مصادر الحق في الفقه الاسلامي ـ الجزء الاول.
٥٥- دكتور عادل الطبطبائي ـ النظام الدستوري في الكويت ، دراسة مقارنة ، الطبعة الرابعة ، ٢٠٠١ .
٥٦- دكتور عبدالحميد الشواربي ـ الحقوق السياسية للمرأة في الاسلام مع المقارنة ، منشأة المعارف .
٥٧- دكتور عمر رضا كحاله ـ المرأة في القديم والحديث ، مؤسسة الرسالة .
٥٨- دكتور عبدالأمير الجمري ،ـ المرأة في ظل الاسلام ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٦ .
٥٩- دكتور عبدالعظيم المطعني ـ المرأة في عصر الرسالة بين واقعية الاسلام وأوهام المرجفين ، دار الفتح للاعلام العربي .
٦٠- دكتور عبدالواحد وافى ـ حقوق الانسان في الاسلام .
٦١- دكتور عبدالمجيد محمود مطلوب ـ الأصل براءة المتهم ، بحث منشور بمؤلف المتهم وحقوقه في الشريعة الاسلامية ، الجزء الاول ، ١٩٨٢ ، المركز العربي للدراسات الأمنية ، الرياض .
٦٢- **دكتور عبدالعزيز مخيمر عبدالهادى ـ حقوق الطفل في الشريعة الاسلامية والقانون الدولى ، الطبعة الاولي ، ١٩٩٧ ، لجنة التأليف والنشر ، جامعة الكويت .**
٦٣- دكتور عثمان عبدالملك الصالح ـ حق الأمن الفردى في الاسلام مقارنة بالقانون الوضعى ، مجلة الحقوق ، جامعة الكويت ، سبتمبر ١٩٨٢ ، السنة السابعة ، العدد الثالث .
٦٤- دكتور عبدالهادي النجار ـ الحرية الاقتصادية
٦٥- دكتور على صادق ابو هيف ـ القانون الدولى العام ، ١٩٦٣،

منشأة المعارف بالاسكندرية.

٦٦- دكتور عبدالقادر عودة ــ التشريع الجنائي الاسلامى ــ مقارنة بالقانون الوضعى ، الجزء الأول ، الطبعة الرابعة ١٩٨٥ ، دار احياء التراث ، بيروت.

٦٧- دكتور عبدالعزيز عامر ــ الأحوال الشخصية فى الشريعة الاسلامية ، الطبعة الاولى ١٩٨٤ ، دار الفكر العربي .

٦٨- دكتور عبدالرحمن الصابوني ــ مدى حرية الزوجين فى الطلاق فى الشريعة الاسلامية ، ١٩٨٣ ، دار الفكر للطباعة والنشر ،بيروت .

٦٩- على محمود عقيلى ــ تعدد الزوجات بين الرفض والقبول ، ٢٠٠٨ ، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية ، القاهرة .

٧٠- دكتور عبدالله اليافى ــ الحالة الخاصة للمرأة فى الشريعة الاسلامية ، رسالة دكتوراه بالفرنسية ، مقدمة بجامعة باريس ، ١٩٢٥.

٧١- دكتور عبدالرحيم صدقى ــ تعدد الزوجات بين الشريعة الاسلامية والقانون ، ١٩٨٦ ، مكتبة نهضة الشرق ، جامعة القاهرة .

٧٢- الشيخ على الخفيف ــ الملكية فى الشريعة الاسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية ، معهد الدراسات العربية بالقاهرة ــ الحسبه فى الإسلام ، من بحوث أسبوع الفقه الإسلامي، مهرجان ابن تيمية ، دمشق ١٣٨٠ هـ.

٧٣- دكتور عبود السراج ــ علم الإجرام وعلم العقاب ، دراسة تحليلية فى أسباب الجريمة وعلاج السلوك الإجرامي ، الطبعة الثانية، ١٩٩٠ ، دار ذات السلاسل ، الكويت .

٧٤- الشيخ عبدالوهاب خلاف ــ مصادر التشريع الإسلامى مرنة ، مجلة القانون والاقتصاد ، عدد ابريل مايو ١٩٤٥
- أصول الفقه ، طبعة ١٩٥٧ .
- السياسية الشرعية .
- السلطات الثلاث فى الإسلام ، مجلة القانون والاقتصاد ، مارس ، ١٩٣٥ .

(ف)

٧٥- دكتور فضل الله محمد سلطح ــ العولمة السياسية ، الطبعة الاولى ، عام ٢٠٠٠ ، مكتبة بستان المعرفة ، القاهرة .
٧٦- دكتور فؤاد محمد النادى ــ مبدأ المشروعية فى الفقه الإسلامى ، ١٩٧٣ ، الطبعة الاولى

(ل)

٧٧- لسان العرب ، طبعة بيروت ، ١٩٥٦ .
٧٨- دكتور لاشين محمد يونس الغياتي ــ آداب الإسلام وأخلاقياته فى حالتى السلم والحرب .

(م)

٧٩- دكتور دكتور محمد عبدالله دراز ــ الدين ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان ، ١٩٧٠ ، دار القلم ، الكويت .
٨٠- دكتور مصطفي الشكعة ــ اسلام بلا مذاهب .
٨١- دكتور مصطفى السباعى ــ المرأة بين الفقه والقانون ، المكتب الاسلامى ، بيروت ، ١٩٨٦ .
٨٢- دكتور محمد سليم العوا ــ فى النظام السياسي للدولة

الاسلامية ، الطبعة الثانية ١٩٧٨ ، المكتب المصري الحديث ..
ـ الاصل براءة المتهم ، بحث منشور بمؤلف المتهم وحقوقه فى الشريعة الاسلامية ، الجزء الاول ١٩٨٢، المركز العربي للدراسات الامنية والتدريب ، الرياض.

٨٣- الشيخ محمد رشيد رضا ـ نداء الجنس اللطيف ، مطبعة المنار ، ١٩٦٧ .

٨٤- الشيخ محمد ابو زهره ـ حول الفقه الإسلامي ، ١٩٥٧ .

٨٥- الأحوال الشخصية ـ تنظيم الإسلام للمجتمع ، ١٩٦٥ ، دار الفكر العربي ـ الجريمة والعقوبة فى الفقه الاسلامى ، طبعة دار الفكر .
ـ العلاقات الدولية فى الاسلام ـ ابن تيمية ، حياته وفكره وآرائه وفقه ، الطبعة الثانية ، دار الفكر ١٩٥٨ .

٨٦- الشيخ محمد مصطفى المراغي ـ الاجتهاد في الاسلام .

٨٧- الشيخ محمد مصطفى شلبي ـ أصول الفقه الإسلامي ، الجزء الاول ، الطبعة الرابعة ١٩٨٣ ، الدار الجامعية ن بيروت .

٨٨- الشيخ محمد الغزالي ـ قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة ، الطبعة الخامسة ، يناير ١٩٩٤ ، دار الشروق.

٨٩- الشيخ محمود شلتوت ـ الإسلام عقيدة وشريعة ، ١٩٢٩ ، من توجيهات الإسلام ، ١٩٩٨ دار الشروق .

٩٠- الشيخ محمد الخضر حسين ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم .

٩١- دكتور محسن خليل ـ النظم السياسية والقانون الدستورى ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ منشأة المعارف .

٩٢- دكتور محمد فاروق النبهان ـ نظام الحكم فى الإسلام .

٩٣- دكتور محمود حلمى ـ نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم

المعاصرة ، الطبعة الأولي ، ١٩٧٠ ، دار الفكر العربي.
٩٤- دكتور مصطفى أبو زيد فهمى ــ فن الحكم فى الإسلام ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٣ ، دار الفكر العربي .
٩٥- دكتور محمد حميد الله ــ مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، ١٩٦٩ ، بيروت .
٩٦- دكتور محمد عمارة ــ الإسلام وحقوق الإنسان ، ضرورات لاحقوق ، العدد ٨٩ مايو ١٩٩٨ ، عالم المعرفة .
٩٧- دكتور محمد يوسف موسي ــ الإسلام ومشكلاتنا الحاضرة ، ١٩٥٨ .
ــ نظام الحكم في الاسلام ، دار الكتاب العربي .
ــ الإسلام والحياة ، مطبعة مخيمر ، ١٩٦١ .
٩٨- دكتور محمد كامل ليلة ــ النظم السياسية ، ١٩٧١ .
٩٩- دكتور محمود حافظ ــ الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستور، ١٩٧٦ .
١٠٠- دكتور محمد سليمان الطماوي ــ السلطات الثلاث فى الدساتير العربية وفى الفكر السياسي الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
ــ عمر بن الخطاب وأصول السياسة والادارة الحديثة ، دراسات مقارنة ، الطبعة الثانية ، دار الفكر العربي .
١٠١- دكتور محمد عصفور ــ الحرية فى الفكرين الديموقراطي والاشتراكى ، الطبعة الاولى ١٩٦١ .
١٠٢- دكتور مبدرا لويس ــ اثر التطور التكنولوجي على الحريات العامة ، ١٩٨٣ ، رسالة دكتوراة .
١٠٣- دكتور محمد غزوى ــ الحريات العامة فى الاسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية ، ١٩٧٧ ، رسالة دكتوراه .

١٠٤- دكتور مصطفى عفيفي ـ نظامنا الانتخابي فى الميزان ، ١٩٨٥.

١٠٥- دكتور محمود سلام زناتي ـ تاريخ القانون المصري فى العصر الفرعوني البطلمى والروماني ، القاهرة ، ١٩٧٢ .

١٠٦- دكتور محمد جمال بيهم ـ المرأة فى الاسلام وفى الحضارة الغربية ، دار الطليعه ، بيروت ، الطبعة الاولي ، ١٩٨٠ .

١٠٧- محمود بن الشريف ـ القرآن ودنيا المرأة ، دار المعارف .

١٠٨- دكتور محمود عاطف البنا ـ النظم السياسية ، الطبعة الثانية، ١٩٨٤ /١٩٨٥ ز

١٠٩- مرتضى مطهرى ـ نظام حقوق المرأة فى الإسلام ، مؤسسة الاعلام الاسلامى

١١٠- محمد جواد الفضلى ـ الأصل براءة المتهم ـ كتاب المتهم وحقوقه فى الشريعة الإسلامية ، المركز العربي للدراسات الامنية ، الرياض ، الجزء الأول ، ١٩٨٢ ،

١١١- دكتور محمد عبدالله العربي ـ نظام الحكم فى الإسلام ، دار الفكر ، بيروت .

١١٢- دكتور محمد عبدالعزيز أبو سخيلة ـ حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية وقواعد القانون الدولى ، ١٩٨٥ .

١١٣- دكتور محمد حسام محمود لطفى ـ المدخل لدراسة القانون فى ضوء آراء الفقه وأحكام القضاء ، الطبعة السادسة ٢٠٠٨ .

١١٤- دكتور محمد طلعت الغنيمي ـ قانون السلام فى الإسلام ، دراسة مقارنة ، ١٩٨٨ ، منشأة المعارف ، الإسكندرية .

١١٥- دكتور محمد رأفت عثمان ـ الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية فى الإسلام ، ١٩٨٥ ، دار إقرا ، بيروت .

١١٦- دكتور محمد أبو شادي - مبادئ علم العقاب ، ١٩٩٣ ، كلية الشرطة ، الكويت .
١١٧- دكتور محمد كمال الدين إمام - أحكام الزواج فى الشرع الإسلامي ، ١٩٩٤ .
١١٨- دكتور محمد عبدالمقصود - المرأة فى جميع الاديان والعصور ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، مكتبة مدبولي .
١١٩- دكتور محمد الدسوقي - الأسرة فى التشريع الإسلامي ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٢ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، الدوحة ، قطر .
١٢٠- الإمام محمد عبده - المسلمون والإسلام - تحقيق طاهر الطناحي ، ١٩٦٤ .
١٢١- دكتور محمد سلام مذكور - المدخل للفقه الاسلامي .
١٢٢- دكتور محمد نجيب حسنى - علم العقاب ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة . .

(و)

١٢٣- دكتور وحيد رأفت ووايت ابراهيم - القانون الدستوري ، ١٩٣٧
١٢٤- دكتور وفاء معتوق حمزة فراش - الطلاق وآثاره المعنوية والمالية فى الفقه الإسلامي - الطبعة الأولي ، عام ٢٠٠٠ ، دار القاهرة.
١٢٥- دكتور وهبه الزحيلي - آثار الحرب فى الفقه الاسلامي - ١٩٨١ ، دار الفكر ، دمشق .

(ي)

١٢٦- دكتور يوسف القرضاوي ـ فقه الدولة في الاسلام ، الطبعة السادسة ، ٢٠٠٩ ، دار الشرق ، القاهرة.
- لا دولة دينية فى الإسلام ، صحيفة المصري اليوم ، القاهرة ، وصحيفة الحرية الكويتية فى ٥ ابريل ٢٠١١ ، العدد ٥٩٣ .
- الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٦ ، دار الشروق .
- الحلال والحرام فى الاسلام ، ١٩٨٠ ، الطبعة ١٣ ، المكتب الإسلامى .

المراجع الاجنبية

١- اندريه هوريو ـ القانون الدستوري والانظمة السياسية ، الطبعة السادسة ١٩٧٥ .

٢- ايسمان ـ القانون الدستوري ، ١٩٢٧ ، الجزء الاول ، الطبعة الثامنة .

٣- بيردو ـ مطول العلوم السياسية ، ١٩٥٠ ، الجزء الرابع .

- الحريات العامة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٦ .

٤- دوجى ـ مطول القانون الدستوري ، الطبعة الثالثة ، الجزء الاول ، الجزء الثاني ـ الجزء الخامس (الطبعة الثانية).

٥- دوفرجيه ـ النظم السياسية والقانون الدستوري ، ١٩٦٦ .

٦- جون استيورات ميل ـ الحكومات البرلمانية .

٧- ألبرت سامى ـ اسس الحكم فى امريكا ـ ترجمة محمد فرج ، مكتب غريب.

٨- هاملتن ـ مادسن ـ جاى ـ الدولة الاتحادية ، اسسها ودستورها ، ترجمة جمال محمد احمد ، ١٩٥٩ ، مكتب الحياة ، بيروت .

٩- لافاريير ـ القانون الدستوري ، ١٩٧٣ .

١٠- جان ريفيرو ـ الحريات العام ، ١٩٧٣ .

١١- كولار ـ الحريات العامة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٨ .

١٢- رجاء غاروردى ـ فى سبيل الارتقاء بالمرأة ـ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الاولي ، ١٩٨٢ ، مترجم .

١٣- بارتلمى ـ القانون الدستوري ـ مطول القانون الدستوري ، ١٩٣٣

للمؤلف

١- الرقابة على دستورية القوانين في مصر دراسة مقارنة مع الأنظمة الدستورية الأجنبية ١٩٧٨(رسالة دكتوراه ــ جامعة الإسكندرية).

٢- الدستور الكويتي ومذكرته التفسيرية ــ تكييفها ومدى إلزامها ــ رؤية جديدة ١٩٨٨. (ومنشور كبحث بمجلة الحقوق ــ جامعة الكويت ــ السنة العاشرة ــ العددين الثالث والرابع . سبتمبر وديسمبر ١٩٨٦.

٣- الرئيس المؤقت للدولة ، وحالات خلو منصب الرئاسة في الأنظمة الدستورية العربية والأجنبية ــ دراسة مقارنة ــ ١٩٨٨ (ومنشور كبحث بمجلة المحامي الكويتية ــ الأعداد ٧، ٨، ٩ يوليو، أغسطس ، سبتمبر ١٩٨٧).

٤- نائب رئيس الدولة في الأنظمة الدستورية العربية وفي الولايات المتحدة الأمريكية ــ دراسة مقارنة ــ ١٩٨٨.

٥- النظام الدستوري والسياسي الكويتي ــ تطوارته الدستورية والسياسية منذ نشأة الدولة وحتي إنفاذ دستورها الدائم (١٧٥٦ ــ ١٩٦٣) ، مجلس النشر العلمي ، جامعة الكويت ، ٢٠٠٨.

٦- العلاقات العامة والعلاقات الإنسانية والرأي العام ١٩٨٥.

٧- الإعلام والتأثيرات المتبادلة بين الشرطة وبين الرأي العام ــ ١٩٨٨.

٨- أصول علم الإدارة العامة ، ١٩٨٨.

٩- الإعلام الأمني ــ ٢٠٠١ ، أكاديمية سعد العبدالله للعلوم الأمنية ، الكويت.

١٠- الإعلام والتأثيرات المتبادلة بين الشرطة وبين الرأى العام ، إدارة البحوث والدراسات ، وزارة الداخلية ، الكويت ، ١٩٨٨.

١١- صور النظام النيابي بين التقليد والتجديد ــ دراسة تطبيقية في : دستور الكويتي ودساتير دول مجلس التعاون ، مع المقارنة بالدستور المصري.

١٢- الحقوق والحريات والواجبات العامة ، في دساتير مجلس التعاون مع المقارنة بالدستور المصري ــ ١٩٨٨

١٣- السلطات العامة في النظام الدستوري الكويتي ــ مجلس النشر العلمي ــ جامعة الكويت ــ ٢٠٠٦

١٤- ضحايا جرائم البيئة (دراسة مقارنة في التشريعات العربية والأجنبية ، مع دراسة تحليلية للمصادر التشريعية لحماية البيئة بالكويت) ــ مجلس النشر العلمي ــ جامعة الكويت ــ ٢٠٠٥.

١٥- الآثار السلبية للسياحة وسبل مواجهتها ، أكاديمية الشرطة ، دبى ، ٢٠٠٥ .

١٦- تطور الوضع السياسي للمرأة فى ظل الشريعة والقانون ، مجلة المحامي ، السنة الثامنة عشر ،الأعداد : يناير ، فبراير ، مارس ١٩٩٤، الكويت .

١٧- استقلال العدالة فى الوطن العربي ، المكتب الدائم لاتحاد المحامين العرب الدورة الثانية لعام ١٩٨٨ ، مراكش ، المغرب ، منشور بمجلة المحامي ، الكويت ، السنة الثانية عشرة (اعداد : اكتوبر ، نوفمبر ، ديسمبر) ١٩٩٨ .

١٨- استقلال العدالة ضمانة سياسية ، لتعزيز حقوق الافراد والمجتمعات فى الوطن العربي ، منشور بمجلة المحامي ، الكويت ، السنة الثانية عشرة (أعداد : اكتوبر ، نوفمبر ، ديسمبر) ١٩٩٨ .

١٩- الوضع القانوني الدولي للدولة الفلسطينية تحت الاحتلال ، منشور بمجلة المحامي ، الكويت ، السنة الثانية عشرة (أعداد : اكتوبر ، نوفمبر ، ديسمبر) ١٩٩٨ .

٢٠- الأسس العامة للدستور الكويتي ، واتجاهاته العامة.

٢١- الآثار القانونية لنهاية خدمة الموظف العام فى الكويت .

٢٢- سلطة الإدارة فى توقيع الجزاءات فى العقود الإدارية .

٢٣- النظام القانوني للقرارات الإدارية فى الكويت .

٢٤- أنواع التفويض فى القانون الإداري الكويت .

٢٥- صورة المرأة فى الإسلام مع المقارنة ، بحث باللغة الانجليزية ، مؤتمر الأمم المتحدة ـ بكين ، سبتمبر ١٩٩٥ .

٢٦- حقوق الموظفين وواجباتهم .

٢٧- النصوص التشريعية الواجبة التطبيق عند انتخاب رئيس مجلس الأمة في الكويت ، مجلة الحقوق، العدد الثاني ، السنة الخامسة والعشرون ، يونيو ٢٠٠١ ، جامعة الكويت .

٢٨- أهمية العلاقات العامة ودورها في ظل نظام الشرطة المجتمعية ، مؤتمر شرطة أبوظبي ، فبراير ٢٠٠١ .

٢٩- دور الأنظمة والتشريعات فى تطوير الخدمات والمرافق العامة ، المعهد العربي لإنماء المدن ، ٢٠٠٣ .

٣٠- الإعجاز القانوني فى القرآن ، ٢٠١١ .

- الكتاب الأول : الإعجاز القرآني في مجال القانون الدستوري والأنظمة السياسية .
- الكتاب الثاني : الإعجاز القرآني فى مجال الحقوق والحريات العامة والواجبات العامة .
- الكتاب الثالث : الإعجاز القرآني فى مجال القانون الدولي ، والقانون الجنائي ، وقانون الأحوال الشخصية

السيرة الذاتية

الاســـــم : دكتور / على السيد الباز [دكتور / على الباز] .

الجنسيـــــة :مصري .

تاريخ الميلاد : ١٩٤١/٤/٢٨

العمـل : أستاذ القانون العام بأكاديميـة سـعد العبـد الله للعلـوم الأمنيـة - الكويت(حتى مارس ٢٠٠١) .

أستاذ القانون العام المنتدب ، كلية الحقوق ـ جامعة الكويت.

العنـوان البريـدي : ص . ب ٦٤٣٨٢ بريد الشويخ / ب -الكويت

التليفـون وفاكس : ٢٤٨٩١٣٧٢ / ٠٠٩٦٥الكويت - **نقّال** : ٦٦٠٩٧٧٠٨ /٠٠٩٦٥الكويت .

العنوان بمصر : الإسكندرية - المسلة - ٤ شارع محمد عبـد المجيـد الزيـات (ماريت سابقاً) .

بريـــد الكترونــي : ali_albaz 99@hotmail.com ali_albaz 99@yahoo.com

التليفون بمصر : ٠١٢٤٦٠٧٣٤١ / ٠٠٢ الإسكندرية .

المؤهلات العلمية :

- لسيانس الحقوق - جامعة عين شمس ١٩٦١ بدرجة جيد .
- دبلوم العلوم الشرطية - كلية الشرطة - القاهرة ١٩٦١ - بدرجة جيد جداً .
- دبلوم القانون العام - جامعة القاهرة - ١٩٧٢ - بدرجة جيد .
- دبلوم العلوم الإدارية - جامعة القاهرة - ١٩٧٣ - بدرجة جيد .
- دكتوراه في القانون - جامعة الإسكندرية ١٩٧٨ بدرجة جيد جداً وحـازت رسالته للدكتوراه على جائزة التفوق العلمي(أحسن الرسـائل بجامعـة

الاسكندرية للعام ١٩٧٨) .

التخصص العلمي :

- موضوع رسالة الدكتوراه (الرقابة على دستورية القوانين في مصر - مع المقارنة بالأنظمة الدستورية الأجنبية) .
- **التخصص العام** : مواد القانون العام - القانون الدستوري - القانون الإداري - الإدارة العامة - الحقوق والحريات العامة - العلاقات العامة - النظم السياسية.
- التخصص الدقيق : القانون الدستوري والأنظمة السياسية .

الخبرة العملية :

- ممارسة التدريس الجامعي في مواد القانون العام والقانون الدستوري لمدة تزيد على ثلاثين عاماً .
- تأليف العديد من المؤلفات والأبحاث في مجالات القانون العام والشرطة .
- التدريس بجامعة الإسكندرية وبأكاديمية الشرطة المصرية وجامعة الكويت .
- المشاركة في المؤتمرات المحلية والدولية وتقديم أبحاثه العملية بها ، مثل مؤتمر الأمم المتحدة بالكويت ١٩٩٤ للمرأة ، ومؤتمر الأمم المتحدة للمرأة ببكين – الصين الشعبية ١٩٩٥ وغيرها.

الشعر :

- – اصدر أربعة عشر ديوانا شعريا .
- –صدرت عدة دراسات ومؤلفات نقدية عن شعره .
- – حصل على وسام الجمهورية للعلوم والادآب ١٩٨٠ في جمهورية مصر العربية .

ملخص

كتاب

الإعجاز القانوني فى القرآن الكريم

(اللغة العربية)

ملخص

الإعجاز القانونى في القرآن الكريم

إذا كانت دراسات عديدة قد تناولت موضوع الإعجاز العلمـي للقـرآن الكريم " في مجالات "العلوم الطبيعية " في مجالاتها المختلفة ، من طب بـدني ونفسي ، وعلوم الفلك ، والعلوم الجيولوجية ، وأسرار الكون وتاريخ ومراحل نشأته ، ومجالات مادية أخرى ، فان دراستنا ، تتناول جانبا جديدا من الإعجاز العلمي للقرآن الكريم في مجال من مجالات العلوم الإنسانية الاجتماعية .. هو مجال الاعجاز القرآني في المجال القانوني، أو فى مجال القوانين المختلفة .

وتتناول هذه الدراسة ، بعض ما استقر عليه الفكر القـانوني ، مـن مبادئ قانونية ، وأسس ومفاهيم ــ في كافة الفروع القانونية ــ ومدى تطابق كل ذلك ، مع ما أخبرنا به القرآن الكريم (والسنة النبوية) من أحكام وقواعد . مع ملاحظة أن القرآن الكريم ، قد أُنزل منذ ما يزيد علـى ألـف وأربعمائـة وثلاثين عام مضت ، وقبل ان يتوصل الفكر البشري الي تلك المبادئ والأسس والقواعد القانونية مؤخراً ، أى في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القـرن العشرين .

ويعد هذا إعجازا للإسلام ، وللقرآن الكريم ، يتمثل في هـذا السـبق الزمنى الشاسع ، في إنشاء القواعد التى تنظم العلاقات الاجتماعية بين الناس فى المجالات الجنائية المختلفة ، قبل ان يتوصل البشر الى وضع تلك القواعد .

وتتميز القواعد الإسلامية، التى نزل بها القرآن الكـريم ، ووضّـحتها وفصّلتها السنة النبوية ، (أى ما صدر عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم من قول او فعل أو إقرار لأفعال الآخرين) تتميز بمميزات عديدة ، فهى أبدية ــ أى لا تتبدل ولا تتعدل منذ نزولها بالقرآن (والسُنة) وحتى ينتهى العالم والكون . وبأنها صالحة لكل زمان ومكان . وبأنها أعلى وأسمى من أن يقـارن بهـا

غيرها من القواعد التى توصل إليها البشر، لاختلاف المصدر في الحالتين ، فالأحكام والمبادئ والأسس القرآنية (ويلحق بها السنة النبوية وهما أى القرآن ثم السنة، هما المصدران الأساسيان للتشريع الإسلامى) ، تلك الأحكام مصدرها هو الله وهو الخالق فى قرآنه الكريم ، ثم فى سنة رسوله الكريم ، الذى لا ينطق عن الهوى ، وأن ما يقوله الرسول أو يفعله أو يقرّه ، إنما هو وحيٌ يوحى من الخالق . أما مصدر القواعد التشريعية التى توصل إليها البشر ، فمصدرها البشر ، أى المخلوقين ، ولا يمكن المقارنة بين ما يصدر من الخالق ، وبين ما يصدر من المخلوق .

ولكن كيف تلك القواعد القرآنية ، التى لا تتبدل ولا تتغير ، صالحة لكل زمان ومكان ، منذ أن أنزل الله القرآن الكريم على رسوله محمد (ص) وحتى الآن ، بل وحتى يوم القيامة ؟ كيف تستمر صلاحيتها لحكم أزمنة متغيرة ، وأحوال متبدلة ، بحكم تبدل الأحوال بتطور المجتمعات والأفكار واختلاف البشر عن بعضهم البعض ، سواء باختلاف الأمكنة أو اختلاف الأزمنة ؟!

وترجع أسباب استمرار وديمومة تناسب وصلاحيته القواعد القرآنية ، لحكم وتنظيم العلاقات في المجتمعات (مع تغير الأزمنة والأمكنة) إلى أن تلك القواعد القرآنية (فى أغلبها) قد نزلت في شكل أسس ومبادئ وعامه ، يمكن للعلماء المسلمين ، بواسطة "الاجتهاد" في تفسيرها ، وبيان تفاصيلها ، بشكل يتناسب مع الظروف المتغيرة للأزمنة والأمكنة والمجتمعات ، بحيث تطبّق تلك التفاصيل في مجتمع ، بشكل قد يختلف ــ إلى حد ما ــ مع تطبيقها في مجتمع آخر ، توصّل "اجتهاد " العلماء المسلمون فيه إلى مراعاة الشروط الشرعية الاسلامية للاجتهاد ، وأولها عدم مخالفة ذلك الاجتهاد للأسس والمبادئ العامة القرآنية والنبوية ــ نصّا وروحا ــ وعدم الخروج عليها ، وإلا لكان هذا الاجتهاد ــ ومحصلته ــ باطلين شرعا . أما الاجتهاد الشرعي ، وإن اختلفت نتائجه عن اجتهاد لآخر ، فهو وسيلة هامة لتطبيق الأسس القرآنية ، مع

تطبيقات مختلفة بحسب الزمان والمكان ، "ففى الاختلاف رحمة" وعلى ذلك فمصادر التشريع الإسلامي الأساسية هى القرآن والسنة ، ويلحق بها الإجماع أي إجماع الأمة بعلمائها ، ثم القياس ، اى قياس أمر لم يرد به نص شرعي ، على أمر مماثل ورد به نص شرعى ، لتماثلهما أو اتحاد العلة بينهما .

ويود الباحث ان يشير إلى أمرين:

الأول : أن الظن الذي قد يثار حول أن انحيازه "العاطفى" لدينه الاسلامى ، قد أثّر على "حياده العلمى " فى بحثه ، هو ظنّ مردود ، بأن الباحث ، يعرف جيداً " أصول البحث العلمي" ، الذى يقوم أول ما يقوم على " الموضوعية المطلقة" بكل ما تتضمنه من "تجرد" ، و "حياد" علميين ، وهذا ما سيلاحظه القارئ لهذا البحث ، من عرض الأمور بكل "وضوح وعلمية، كى تُنبئ هى عن نفسها ، وتقنع بالحجة والبرهان صدقها وصدق نتائج البحث التى توصل إليها الباحث في بحثه.

الثاني: أن ثمة فارقاً كبيرا ، بين النظرية وبين التطبيق ، في كل المجالات في عالمنا ، وعلى ذلك ، فإذا كانت المبادئ والأسس القرآنية (والنبوية) التى يعرضها الباحث في بحثه ، تدلّ على سموها وروعتها ، وصلاحيتها لكي تحكم المجتمعات والعلاقات الاجتماعية فيها ، بشكل دائم وأبدى ، فإن ثمة مجتمعات تسمى بالإسلامية (نظراً لأن غالبية أفرادها ممن يعتنقون الدين الإسلامي) ولكنها لا تَمتّ إلى تلك المبادئ القرآنية والنبوية السامية ، بصلة ! سواء لعدم تطبيقها لها ، أو لسوء تطبيقها لها ، نظراً لعدم تفهمها التفهم الصحيح لمعنى تلك المبادئ وللمقاصد الحقيقية لتشريعها ، وأنها ما وضعت إلا بقصد الإصلاح ونفع الناس وسعادتهم تطبيقا للآية القرآنية الكريمة " وأما ما ينفعُ الناسَ فيمكثُ في الأرض.

ولقد قسمنا دراستنا هذه إلى أربعة أبواب ، وفقا لما يلي:

الباب الأول

مفهوم الإعجاز القرآنى وطبيعة القاعدة القانونية

حيث بينا أن " الإعجاز" هو الأمر الخارق للعادة، وان الإعجاز القرآنى ــ فى مجال بحثنا ــ يعنى أن القرآن قد سبق البشر فى الإتيان بقواعد وأحكام ــ فى المجال القانوني أى الذي ينّظم العلاقات داخل المجتمعات ، أو العلاقات بين المجتمعات بعضها البعض ــ ولم تكن هذه القواعد والأحكام معروفة للناس وللمجتمعات في زمان نزول آيات القرآن الكريم ــ أى منذ ما يزيد على ال ١٤٣٠ عام ، بل ولم تكن معروفة فى الأزمنة السابقة على نزول القرآن الكريم ، بل ولم تعرف الا في زمن قريب نسبيا من عصرنا الحالي (حيث لم تعرف تلك القواعد أو تطبيقها المجتمعات غير الاسلامية الا منذ ما يقل عن مائتى عام أي في بدايات القرن التاسع عشر)، ويكتمل هذا الإعجاز القرآنى ، بأن تلك القواعد القرآنية (أو ما يقترب من مضمونها) قد أكدّ تطبيق المجتمعات الإسلامية لها ، قد أكدّ صحتها وصلاحيتها لحسن تنظيم العلاقات الاجتماعية .

ولا يضير القرآن في شيء أن تنسب تلك المجتمعات والبعض من الثورات والحركات الإصلاحية التاريخية في العالم ، ان تنسب الى نفسها فضل اكتشاف تلك المبادئ والقواعد التى سبق أن قررها القرآن منذ قرون وقرون طويله .

أما بالنسبة لطبيعة القاعدة القانونية ، أى تعريفها وخصائصها ، فإنها قواعد عامة ، مجردة ملزمة ، تحكم العلاقات الاجتماعية ، بمختلف صورها ، سواء بين السلطات العامة بعضها البعض في الدولة ، أو بين تلك السلطات وبين الأفراد ، أو بين الافراد بعضهم البعض ، وتتدرج تلك القواعد من حيث المرتبة ، فيأتى الدستور والقواعد الدستورية (التى تنظم الحكم والدولة وإنشاء واختصاص السلطات العامة ، وعلاقتها ببعضها البعض) فى أعلى تلك

القواعد القانونية ، ثم يتلوها في المرتبة ، القواعد القانونية (التشريعية الأصلية) التى تضعها او تسنها السلطة التشريعية في الدولة ، ثم التشريعات الفرعية أو اللائحية ، التى تصدرها السلطة التنفيذية ، سواء تنفيذ التشريعات الأصلية (القوانين) أو لحفظ النظام العام (لوائح الضبط) أو لإنشاء وترتيب المصالح العامة والإدارات التنفيذية في الدولة .

ولقد أثبتت دراستنا هذه ، مدى تطابق القواعد القرآنية (والنبوية) مع خصائص القاعدة القانونية ومدى تطابق ترتيب وتدرج القواعد القانونية الإسلامية ، مع ترتيب وتدرج القواعد القانونية العادية ، حيث نجد القرآن بمثابة الدستور الأعلى ، ويدخل في ذلك السنة النبوية التى تمثل القواعد الدستورية الأساسية ، ثم تأتي القواعد الاسلامية (التى يجتهد فى الكشف عنها الفقهاء الإسلاميون) والتى يصدرها أولو الأمر في الدولة الإسلامية بمثابة القواعد القانونية (التشريعات) الاصلية ، والقواعد القانونية (التشريعات) الفرعية او اللوائح ، وتصدر هاتان الاخيرتان ، بشرط احترام الدستور الأعلى (القرآن) والقواعد الدستورية الأصلية (السنة النبوية).

ويعتمد الباحث في بحثه ، على بيان القاعدة القانونية القرآنية، (التى أنزلت بالقرآن او بينتها السنة النبوية منذ قرون وقرون ، وكذلك بيان القاعدة القانونية البشريه الموجودة في التشريعات المختلفة بالعالم ، والتى جاءت بها كمبادئ الثورات الاصلاحية العالمية ، او التى احتوتها المواثيق والمعاهدات الدولية ، ثم المقارنة بين تلك القواعد البشرية ، وبين القواعد القرآنية والنبوية التى سبقتها بقرون وقرون ، وهذا ما يثبت بذاته ، مدى الإعجاز القرآنى والإسلامى في المجالات المتعددة للقوانين المختلفة .

وبعد هذا الباب الأول ، يأتي التطبيق التفصيلي لكل ما تقدم ، حيث تأتى الأبواب الثلاثة اللاحقة ، لبيان الإعجاز القرآني في مجال القانون الدستوري والنظم السياسية (الدولة والحكم والسلطات العامة والدساتير) في

الباب الثاني . ثم الاعجاز القرآني في مجال الحقوق والحريات العامة والواجبات العامة في (الباب الثالث) ثم الإعجاز القرآني في مجال القانون الدولي، وفي مجال القانون الجنائي ، وفى مجال الأحوال الشخصية ، في الباب الرابع .

الباب الثاني

وموضوعه "الإعجاز القرآني في مجال القانون الدستوري والأنظمة السياسية " أى الاعجاز القرآني ، فيما يتعلق بالدولة ، ونظام الحكم فيها ، والسلطات السياسية العامة بها ، والحقوق والحريات العامة والواجبات العامة.

ونتناول في هذا الباب دراسة ما جاء به الإسلام من قواعد ومبادئ عامة دستورية (أى تتعلق بنظام الحكم) مثل مبادئ الشورى والعدالة والحرية ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومساءلة الحاكم وردّه وخلعه .

وقد قسمنا هذا الباب إلى ثلاثة فصول هي :

١- الإعجاز القانوني للقرآن في مجال الدولة .

٢- الإعجاز القرآني في مجال الدساتير .

٣- الإعجاز القرآني في مجال الحكومة .

وتناولنا في الفصل الأول : أسس الدولة في الفقه الدستورى ، ثم أسس الدولة وخصائصها ونشأتها في الفقه والواقع الإسلامي ، والمقارنة بينهما ، وانتهينا إلى أن الدولة الإسلامية (الدولة في الإسلام) لا يمكن ان يرتد قيامها أو سلطات الحكم فيها إلي أي من النظريات الدينية (الثيوقراطية) وما ساد تطبيقاتها في أوربا (وفرنسا خاصة) خلال القرن ١٧ . فالدولة في الإسلام ، ولو أنها مستمدة من الدين (ممثلا في القرآن الكريم والسنة النبوية) إلا انها ليست دولة "دينية" ـ بالمفهوم الدستوري القديم ـ بل هي دولة

"ديموقراطية" أساسها الشورى ، ودولة قانونية (يخضع فيها الحكام والمحكومون لحكم القانون) وليست دولة استبدادية ، وتتدرج فيها القواعد القانونية ، ولا تتجمع فيها السلطات العامة في يد واحدة . بل تتنوع (مبدأ الفصل بين السلطات) ولا قداسة للحكام — فى الدولة الإسلامية سواء فى اختيارهم (بالتزكية والمبايعة أي بصورة ديموقراطية) أو في ممارسة الحكام لسلطاتهم ومراقبة أدائهم لعملهم وردّهم إذا أخطأوا ، وعزلهم إذا انحرفوا ، وقال الرسول (ص) "خير الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" ، "إذا هابت أمتى أن تقول للظالم ياظالم .. فقد تُودّع منهم " .

ولم يحدد الإسلام نوعا معيناً أو شكلاً معينا من أشكال الحكم ، وإنما ترك ذلك لاختيار الشعب ، الذى له أن يختار ما يناسبه من الأشكال ، طبقا لظروف كل شعب ، أو رغبته في التغيير طبقا لتطور الأزمنة والمفاهيم . المهم ان تكون الدولة قانونية والحكم قائم على أساس الشورى والعدل .

ولقد كانت أول دولة قانونية نشأت فى التاريخ واكتملت أركانها اكتمالا صحيحا ، هى الدولة الاسلامية الأولى ، التى اقامها الرسول الكريم (ص) في المدينة المنورة عام ٦٢٢ ميلاديه ، بعد هجرته الى المدينة من "مكة" واستمرت تلك الدولة الإسلامية بعد وفاة الرسول (ص) في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة ، ومن أسفٍ ، فلقد تحول نظام "الخلافة" أى نظام الحكم في الدولة ، الذى يرأس الدولة فيه "الخليفة" وهو نظام قائم على الشورى ، من أسفٍ ، أن هذا النظام قد تحوّل إلى ما يشبه "الملكية الوراثية" بعد انتهاء فترة حكم الخلفاء الراشدين الاربعة ، واستمرت الخلافة — بالشكل لا بالجوهر — في "العصر الأموي" ، ثم في العصر العباسي ثم بدأ عصر بني عثمان (ومقره تركيا) حيث انتهت تلك الخلافة الشكلية عام١٩٢٤ م على يد كمال أتاتورك.

ولا يمكن القول — بناء على تطبيق معيار خضوع الدولة للقانون ، والتزامها بمبدأ المشروعية القانونية — بأن ثمة دُولا في العالم قد سبقت

الدولة الاسلامية (دولة المدينة) فالدول السابقة المعروفة فى التاريخ ــ كدولة مصر الفرعونية أو الدولة فى فارس ، وفى غيرها ، لم تكن دول قانونية ، فالقانون في تلك الدول القديمة ، كان هو إرادة الحاكم الفرد ، الذي يخضع له الجميع ، ولا تملك اية سلطة ان تُخضعه أو تسائله.

هذه الدولة "القانونية" التى سبق الإسلام إلى إنشائها (عام ٦٢٢ ميلادية) والتى قامت على أساس مبدأ المشروعية، الذى جاء به الإسلام، لم تظهر الاّ في التاريخ الحديث المعاصر، بل أن مبدأ الدولة القانونية ، لم يظهر في الدولة المعاصرة إلا في القرن (١٦) الميلادي ، بعد أن ظهر المذهب "البروتستانتى" الذى أدى إلى قيام حركة فكرية قوية تهاجم استبداد الملوك ، وتطالب بحقوق الأفراد وحرياتهم ، اما في الدولة القانونية الإسلامية الأولى (فى القرن السابع الميلادي) فكان الخليفة ــ طبقا لمبدأ "الشرعية" مقيداً بأحكام القانون الأعلى "القرآن والسنة" واختصاصاته محدوده ومحددّه، بما للأفراد من حقوق وحريات نصّ عليها الإسلام وتظّمها ، وقرر الضمانات التى تحميها ضد اعتداء الحكام والمحكومين على السواء .

وهذا هو الإعجاز القرآني بحق ، الذى أقام أساس الدولة ، وخضوعها للقانون هو "مبدأ المشروعية " والذي سبق به كل النظريات الديموقراطية الحديثة ، وذلك منذ قرون وقرون ، حيث كانت الشعوب ترزح فى أغلال الاستبداد والظلم والطغيان والنظام الإقطاعى في العصور القديمة ، وطوال العصور الوسطي في أوربا وغيرها .

أما في الفصل الثاني:

فقد تناولنا بالشرح والتحليل ، نظرية " الدساتير" في الفقه الدستورى ، وتناولنا الإعجاز القرآنى في مجال الدساتير . وانتهينا الى ان أول دستور في التاريخ ، هو القرآن الكريم ، بعلوه وسموه، وباحتوائه على المبادئ والأسس

الدستورية العامة ، التى لم تتوصل إليها البشرية ، إلا بعد الإسلام بقرون وقرون حين وُضع كل من الدستور الأمريكي والدستور الفرنسي ، فى حين أن الرسول (ص) قد وضع بمشورة أصحابه وأهل المدينة (من النصارى والیهود) أول دستور لأول دولة قانونية في التاريخ ، وهو (صحيفة المدينة) الذى كان دستور (دولة المدينة) .

وبالنظر الي الخصائص التى يوردها الفقهاء الدستوريون للدساتير ، وتقسيماتهم لهذه الدساتير الى أنواع معينة، فان الدستور الإسلامى (القرآن والسنة) (بما يحتويانه من مبادئ دستورية) هو دستور مكتوب " وجامد" أى التى تتسم بالثبات وعدم المساس بها تعديلا او تبديلا . وقد سبق أن أوضحنا انه يتم تفسير تلك المبادئ وتطبيقها ، باختلاف "الاجتهاد" في ذلك ، وباختلاف تغيّر الظروف والأزمان ، والأمكنة ، شريطة عدم الخروج على أصولها أو المساس بجوهرها ، مع الأخذ في الاعتبار ما تقرره الشريعة الاسلامية ذاتها من قواعد شرعيه أصولية ، تتعلق بـ : "الضرورة" "ونفي الحرج" وهذان المبدآن مرتبتان من مراتب ما يطلق عليه "المصلحة" وتحقيقها ، طبقا لأصول الفقه الإسلامى ، وهى قواعد تحقق مرونة تطبيق المبادئ الأساسية الدستورية المشار إليها .

وغنىّ عن الذكر ، ان وجود القرآن (والسنة) ، كدستور أعلى ، لا يتعارض مع وجود دساتير تفصيلية أو قواعد دستورية عليا مكتوبة أو عرفيه في الدولة الاسلامية ، شريطة عدم التعارض مع الدستور الأعلى ، وهو القرآن والسنة.

كما أن من خصائص الدستور الإسلامي الأعلى (القرآن والسنة) أنه دستور ديموقراطي ، يعتمد على الشورى والعدل والحرية والمساواة والشرعية ، ويتخذها أسساً له .

وأما في الفصل الثالث :

فقد تناولنا بالبحث موضوع الإعجاز القرآني في مجال المبادئ والأسس العام للحكم في الدولة وفي مفهوم الحكومة في الإسلام ، أما بالنسبة للمبادئ . فان من أهم تلك المبادئ الشورى والعدل ، وسيادة القانون (أو مبدأ الشرعية) والحرية والمساواة والفصل بين السلطات وعدم جمعها في يدٍ واحدة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

والمتأمل في تلك المبادئ ، والتى جاء بها الإسلام، قبل ان يعرفها العالم بقرون وقرون ، يجد أن الدولة الإسلامية الأولى ، قد شهدت تطبيقا صادقا وأمينا لها ، يختلف كيرا عن تطبيق العالم الآن لتلك المبادئ من حيث سلامة التطبيق وأمانته .

وقد فنّد الباحث – فى بحثه – بالأدلة القاطعة ، فساد دعوى البعض ممن ادعى – كذبا – تأثّر التشريع الإسلامى بالتشريع الرومانى ، بالنسبة لبعض تلك المبادئ ، بل ولقد انبرى كثير من الفقهاء – غير المسلمين – لتأييد استقلالية الشريعة الإسلامية وسبقها في هذا المجال ، مثل الفقيه الفرنسي " زيس" الذى قال " إنى أشعر حينما أقرأ في كتب الفقه الإسلامى ، أني قد نسيت كل ما اعرفه عن القانون الفرنسي أو عن القانون الرومانى ، وأصبحت أعتقد ان الصلة متقطعة بين الشريعة الاسلامية ، وبين هذين القانونين، فيما يعتمد قانوننا على العقل البشري، تقوم الشريعة الاسلامية على الوحى الإلهي .. فكيف يتصور التوفيق بين نظامين قانونين وصلا الى هذه الدرجة من الاختلاف ؟!" .

بل إن الوثائق التى جاءت بعد إعلان القرآن لتلك المبادئ منذ نهاية القرن السابع ، تلك الوثائق لم تتضمن إلاّ "بعض" تلك المبادئ العليا التى قررها القرآن ، وذلك مثل وثيقة حقوق الإنسان فى ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ والتى اقترنت بالثورة الفرنسية ، ومثل وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكي في ٤

يوليو ١٧٧٦ ، ثم في وثيقة عصبة الأمم سنة ١٩٢٠ وميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥ ووثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨ .

وتعنى أولى تلك المبادئ والأسس القرآنية الدستورية ، وهي " الشورى" استبيان الآراء والاتجاهات في الأمة ، أو آراء واتجاهات من يمثلون الأمة ، فى الأمور العامة ، وبذلك تشارك الأمة مشاركة عامة فى شئون الحكم . ولم يضع القرآن ولا السنة شكلاً عاما للشورى ، ولذلك فإنه يمكن استطلاع رأي الأغلبية بواسطة الانتخاب او الاستفتاء أو غيرهما . وتكون الشورى فى الأمور الاجتهادية ، وليس فى الموضوعات المحددة قطعيا فى القرآن والسنة بالنص عليها وبيان حدودها .

ويتسع معنى المبدأ الثاني من المبادئ القرآنية الاسلامية ، وهو مبدأ "العدل" يتسع معناها ليشمل معاني عدة في مجال نظام الحكم ، مثل عدل الحاكم (رئيس الدولة) والسلطات العامة التشريعية والتنفيذية والقضائية ، ومقاومة عدم العدل (الظلم) ورفعه ، والأمر بالمعروف (العادل) والنهى عن المنكر (الظالم) ويقول الرسول (ص) : "من رأى منكم منكراً ، فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك اضعف الإيمان".

بل ويتسع معنى العدل ، ليشمل الأمر — فى الإسلام — بالعدل مع غير المسلمين ، بل حتى العدل مع الأعداء فى الحرب وغيرها ، وتقرر الآية القرآنية الكريمة " ولا يجرمنكم شنآن (أى ظلم) قوم على ألاّ تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله ، إن الله خبير بما تعملون" (سورة المائدة الآية ٨).

أما بالنسبة لمفهوم الحكومة فى الاسلام على ضوء المبادئ القرآنية السابقة ، فقد تحدثنا عن أشكال وأنواع الحكومات فى الفقه الدستورى ، وتقسيم تلك الحكومات على أساس مبدأ الفصل بين السلطات ، وتقسيم الديموقراطية إلى أنواع : مباشرة ، وغير مباشرة (نيابية) وشبه مباشرة.

وتقسيم النظام النيابي (الديموقراطية غير المباشرة) إلى صور الحكومة "البرلمانية" ، والحكومة "الرئاسية، وحكومة الجمعية" .

وانتهينا إلى أن القرآن لم يحدد شكلا معينا للحكومة ، ولكن القرآن ألزم ان تكون الحكومة ديموقراطية قائمة على الشورى والعدل . واذا كانت الحكومة ــ فى الإسلام ــ حكومة تتصف بأنها "إسلاميه" .. فهي بعيدة كل البعد ان تتصف بأنها حكومة "دينية" ــ بالمعني الثيوقراطي ، الذى اتصفت به الدول قديما في الحكم "الكنسي" والكهنوتى " التى اعتمدت على نظريات "الحق الإلهى " . فالدولة فى الإسلام ، دولة "مدنية " ولكنها تتميز بأن مرجعيتها هى الشريعة الإسلامية.

والسلطات العامة فى الدولة الإسلامية ، يقوم اختيارها على أساس الشورى ، وتتحدد سلطاتها واختصاصاتها بنظرية "تقييد سلطة الحكام " تلك النظرية التى عرفها القرآن وأنشأها ، ولم تعرفها القوانين الوضعية إلا في القرن الثامن عشر .

وقد تناولنا في بحثنا تفاصيل كل سلطة في الدولة الإسلامية ، واختصاصاتها ، وحدودها .

الباب الثالث
الإعجاز القرآنى
فى مجال الحقوق والحريات العامة
والواجبات العامة

تحدثنا فى هذا الباب عن الحقوق والحريات العامة والواجبات العامة ومفاهيمها وأنواعها المختلفة في الفقه الدستوري وفى القوانين الوضعية وذلك فى الفصل الأول ، ثم تناولنا في الفصل الثاني تلك الحقوق والحريات

والواجبات العامة، كما جاءت بها الآيات القرآنية ، والسنة النبوية منذ قـــرون وقرون طويلة، سبقت المناداة بها في الثورات الإصلاحية (كالثورة الفرنسية) ووثائق حقوق الإنسان القديمة والحديثة نسبيا . وبيّنا مدى الإعجاز القرآنـــي في هذا المجال .ثم خصصنا الفصل الثالث للحديث عـــن "المـــرأة المـــسلمة ، والوضع السياسي لها ، وتكريم الإسلام لها ومنحها حقوقها كاملة ، وأوضحنا ــ على ضوء المقارنة مع وضع المرأة في الحضارات القديمة ــ مدى تكـــريم الإسلام للمرأة ، وان الإسلام هو أول من حرر المرأة وكرمهـــا واثبـــت لهـــا حقوقها . وكان دافعنا الى تخصيص هذا الفصل هو الردّ على ما أثير ــ زيفـــا ــ ويثار حول وضع المرأة المسلمة ، فإن الإسلام قد ظلـــم المـــرأة وســـلبها حقوقها وحرياتها .

وفى الفصل الأول من هذا الباب ، تحدثنا عـــن تقـــسيمات الفقهـــاء الدستوريين المختلفة لأنواع الحقوق والحريات العامة ، ثم اقترحنـــا تقـــسيما جديدا لها ، وهو نظام زائر الحقوق والحريات العامة ، كما تحدثنا عن العلاقة بين تغيرّ دور الدولة (من الدولة الحارسة إلى الدولة المتدخلة) وبـــين تطـــور مفهوم الحقوق والحريات العامة ، ثم تحدثنا تفصيلا عن تلك الحقوق والحريات العامة .

وفى الفصل الثاني : تحدثنا عن مدى التطور والتغيّر فـــى مفهـــوم الحقوق والحريات العامة في الدولة الإسلامية ، وانه لم يحدث ذلك التغير فـــي "أصل" أو مفهوم ، أو الطبيعة الأصلية لتلك الحقوق والحريـــات العامـــة فـــى الإسلام لأنها قد وردت ــ نصاً ــ فى القرآن والسنة "ولن تجد لسنة الله تبديلا" أما القابل للتغيير فهو فى كيفية "تطبيقهـــا" بـــاختلاف التطـــور والمجتمعـــات ولازمنه والأمكنة .

كما تحدثنا عن أن الإسلام هو دين الحرية الشاملة الكاملة ، ولا يحـــدّ من تلك الحرية حدٌ، سوى القاعدة الأصولية فى الإسلام وهى قاعدة "لا ضـــرر

ولا ضرار" أى ان حريتك فى الإسلام تقف عند حدٍ مقدس ، وهــو ألا تــضرّ بنفسك او بمجتمعك او بغيرك ، وذلك فى حدود الشريعة الإســلامية . وبــذلك سبق الإسلام ما قررته وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية عام ١٧٨٩ وما قررته من ان حريتك تنتهي حيث تبدأ حرية الآخرين.

كما ان الإسلام هو أول من كرّم الإنسان وصان كرامته "ولقــد كرّمنــا بنى آدم" واثبت له الحقوق والحريات المختلفة ، والإسلام هو دين المــساواة الحقّة الكاملة بين الناس ، وهو أول من نادى بهــا ، وطبقهــا فــي دولتــه الاسلامية الأولى وقال الرسول (ص) "الناس سواسية كأسنان المــشط"، وفــى حديثنا التفصيلي عن كل حق وكل حرية فى الإسلام ، تحدثنا عن "حق الحياة" الذى وهبه الله للإنسان ، وحتى للجنين فى رحم أُمّه ، وجعل له حقوقا، وأهليه وذمه ماليه من نوع ما ، وفرض الإسلام حقوقاً له ، وواجبات على والديــه ، وعلى المجتمع . وتحدثنا عن غير ذك من الحقوق اللصيقة بالشخــصية فــى الإسلام ، مثل حرمة المسكن ، كما تحدثنا عن الإسلام والرقّ ، ونفينا الشبهة الظالمة التى أُلصقت أحيانا بالإسلام ، وبينّا أن الإسلام وهو دين حرية الإنسان وكرامته قد أتى فوجد الرقّ منتشرا في العالم ، فعمل على تجفيف منابع الرقّ بأساليب كثيرة ، وجعل عتق الأرقاء وتحريرهم سبيلا للتقرب الى الله ، وتكفير الذنوب الى غير ذلك مما أوضحناه تفصيلاً فى دراستنا .

كما تحدثنا عن حق الأمن فى الإسلام ، وان الأصل براءة الذمة (وهو ما قررته القوانين بعد ذلك باسم الأصل فى الإنسان البراءة) وحــق الحركــة والتنقل والهجرة ، ثم حق المــساواة ، والمــساواة بــين الرجــل والمــرأة، والمساواة بين المسلمين وبين غير المسلمين من إتباع الأديان الأخرى (أهــل الذمة) فى الحقوق والحريات ، وحماية أمــوالهم وأعراضــهم ، ومــشاركتهم للمسلمين فى الحقوق والوظائف وغيرها وقد استشهدنا بأقوال العلمــاء غيــر المسلمين التى أكدّت كفالة الإسلام لتلك المساواة من ذلك المــؤرخ الألمــاني

الكبير "آدم متز Adam Mez " وغيره من العلماء والمفكرين الأجانب ، كما تحدثنا عن كفالة الإسلام لحقوق الإنسان وحرياته فى العمل ، وفى التملك ، وحرية الرأي بجميع وسائلها . وكذلك كفالة القرآن لحرية الاعتقاد أو العقيدة الدينية ، فالقرآن قد كفل للإنسان حريته إلى أقصى حدّ فى هذا الشأن فى آياته القرآنية "فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر"، " لا إكراه فى الدين " (سورة الكهف الآية ٢٩) ، (سورة البقرة الآية ٢٥٦) .

كما كفل الإسلام حرية التعليم والتعلم ، وإعمال العقل والفكر والتفكّر ، وكرّم العلماء "قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون" "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" (سورة الزمر الآية ٩) ، (سورة المجادلة الآية ١١) .

كما كفل الإسلام حق وحرية الاجتماع والتجمع وتكوين الجمعيات والأحزاب السياسية وغير السياسية ، وكذلك حق الشكوى ، وحق التقاضي ، وحق الإنسان وحريته في المشاركة فى إدارة شئون المجتمع ، بل جعل ذلك واجبا شرعيا ، وهو "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" ، وكذلك حق مخاطبة السلطات العامة وغيرها من الحقوق السياسية كالانتخاب والترشيح ، وحق تولّي المناسب السياسية .

أما عن الواجبات العامة فى الإسلام ، فقد كفل الإسلام ما يسمى في الفقه الدستوري بالواجبات العامة "التقليدية" وهى المحافظة على النظام العام والآداب العامة ، وواجب الدفاع عن الوطن ، وواجب أداء الضرائب والتكاليف العامة ، بل وأضاف الإسلام ما أسميناه بالواجبات العامة الإسلامية " وهى كثيرة ، تتعلق بأخلاقيات السلوك والتعامل بين الناس والتعاون بينهم على البرّ والتقوى ، والإحسان إليهم بكافة صور الإحسان ، والتراحم ، وصلة القربى ، وعدم التفرّق ، وعدم الإضرار بالنفس أو بالغير ... إلخ.

وقد ختمنا هذا الباب عن الإعجاز القرآني ف مجال الحقوق والحريات

العامة والواجبات العامة ، "بجدول مقارنه" بعنوان "الإعلان القرآني لحقوق الإنسان " قارنّا فيه تفصيلاً بين كل مادة من مواد إعلان حقوق الإنسان الذى اقرته أمم االعالم ، وصدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٨ ، قارنا بينه وبين ما يقابل كل مادة من مواد ذلك الإعلان ، وبين ما يقابلها من الآيات القرآنيه (والأحاديث النبوية)، اللتين أعلنتا هذه الحقوق والحريات ، منذ القرن السابع الميلادى وسبقت بذلك ، الإعلان العالمى لحقوق الإنسان بقرون وقرون وقرون طويلة !!.

الباب الرابع

الإعجاز القرآنى في مجال بعض القوانين الأخرى

وحيث أن مجالات القوانين مُتّسعة ومتعددة ، لا يستطيع الباحث – فى بحث واحد – أن يتحدث تفصيلاً عن مجال الإعجاز القرآني فيها جميعا، فقد اخترنا أن نتحدث في ثلاث مجالات قانونية محددة فى ثلاثة فصول ، وهي الإعجاز القرآني في مجال القانون الدولي (فى الفصل الأول) والإعجاز القرآني في مجال القانون الجنائي(•فى الفصل الثاني) ثم الإعجاز القرآني في مجال الأحوال الشخصية (فى الفصل الثالث).

ففي **الفصل الأول** : وموضوعه الإعجاز القرآني في مجال القانون الدولى : وهو القانون التى تنّظم قواعده العلاقات الدولية بين أشخاص القانون الدولى ، تحدثنا عن الإعجاز القرآني فى مجال تنظيم تلك العلاقات ، سواء فى السلم ، أو فى الحرب، كما بينّا الأحاديث النبوية فى ذلك المجال ، وكذلك إسهامات الفقهاء المسلمين الأوائل ، في بيان الأحكام الاسلامية المنظمة لتلك العلاقات الدولية ، وذلك مثل الفقيه الحنفي "الإمام محمد بن حسن الشيباني"

الذى يُعدّ أول رائد لتلك الدراسات فى كتابيه "السير الكبير " "والسير الصغير" اللذين وضعهما فى القرن الثامن الميلادي ، ومثل الفقيه الشافعي القاضي الماوردي "الذى وضع كتابه "الأحكام السلطانية" فى القرن العاشر الميلادي ؛ والذى يعدّه الفقهاء والعلماء ، تنظيما يكاد يكون كاملا فى الآداب والقواعد الخاصة بتنظيم العلاقات الدولية فى السلم والحرب ، بينما لم تبدأ الحركة العلمية للفقه الأجنبي فى مجال العلاقات الدولية ، إلاّ فى القرن السادس عشر الميلادي ، على يد العلماء " فيتوريا " و "سوتو" و "سواريز" و "أيالاً" ، و "غتنيلي" والعالم الهولندي "غروتيوس" Grotius .

وقد قسّمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث : : تحدثنا في المبحث الأول عن موضوع "الإسلام والسلام " حيث بينّا ـ بالآيات القرآنية والسيرة النبوية والأدلة والبراهين ـ أن الإسلام هو دين السلام ، وان "الأصل" فى الإسلام ، هو "السلام " وان الاستثناء هو الحرب ، وان الحرب ـ فى الإسلام ـ لا تكون إلا "دفاعيه" وليست هجوميه ، فهى ـ أى الحرب ـ لردّ العدوان ، لا للعدوان كما بينّا خطأ القول بأن الإسلام دين حرب ، وان الدعوة الاسلامية ، قد انتشرت بالحرب والسيف ! والآيات القرآنية كثيرة تثبت نبذ الإسلام للحرب ، ودعوته للجنوح للسلم " ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين" (سورة البقرة الآية ١٩٠) ، " وإن جنحوا للسلم فاجنح لها " (سورة الأنفال الآية ٦١) .

ولكن السلام ـ فى الإسلام ـ هو السلام "العادل" وليس الاستسلام ، أو سلام الظلم أو القوة الظالمة .

وتحدثنا تفصيلاً عن "قانون السلام فى الإسلام" ، فالقانون الدولي الإسلامي ، هو قانون سلام ، وليس ـ كما يدّعون ـ قانون حرب . والإسلام يأمر بالسلام فى العلاقات بين الأفراد ، وبين الدول ، سواء أكانت مجتمعات إسلاميه أو غير إسلامية ، بل يأمر القرآن ليس بعدم الاعتداء على غير المسلمين فحسب ، بل يأمر بالبرّ إليهم والعدل معهم ماداموا لم يقاتلوا

المسلمين أو بدأوهم بعدوان، وتقول الآية الكريمة "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم إن تبرّوهم وتُقسطوا إليهم ، ان الله يحب المقسطين (أى العادلين) (سورة الممتحنة الآية ٨).

وقد أثبتنا ــ وبناء على أقوال العلماء والمفكرين الأجانب غير المسلمين كغاندي الزعيم الهندي العالمي ــ ان الإسلام لم ينتشر بحدّ السيف ، بل ان التاريخ يثبت أن الرسول (ص) لم يكن ابداً بادئا بقتال أو بحرب ، وإنما كان مدفوعا إلى ذلك دفعاً واضطرارا ، وردّا وحماية من اعتداء من الآخرين على المسلمين . ومن ذلك ما قاله "غاندى" وما قالته المستشرقة الألمانية الشهيرة "سيجريد هونكه Sirgd Hunk، فى كتابها "الله ليس كذلك" والتى قالت "ان لا إكراه فى الدين ، تلك هى كلمة القرآن الملزمة ، فلم يكن الهدف أو المغزى للفتوحات العربية ، نشر الدين الإسلامى ، وإنما بسط سلطان الله فى أرضه ، فكان للنصراني أن يظلّ نصرانيا ، ولليهودي أن يظلّ يهوديا، كما كانوا من قبل ــ ولم يمنعهم احدٌ أن يؤدّوا شعائر دينهم ، ولم يكن أحدٌ لينزل أذىّ أو ضرراً بأحبارهم وقساوستهم وبيعهم وصلواتهم وكنائسهم " وهذا جوستاف لوبون ، المؤرخ الفرنسي الكبير ، فى كتابه " حضارة العرب" يقول : "ان القوة لم تكن عاملاً فى نشر القرآن ، ولم ينتشر الإسلام بالسيف ، بل انتشر بالدعوة وحدها ، فاعتنقته الشعوب " . وهذا هو المستشرق الانجليزي " أرنولد توماس Arnold Walker Thomas يقول فى كتاب "الدعوة الى الإسلام"، إن الفكرة التى شاعت ، بأن السيف كان العامل فى تحويل الناس الى الإسلام ، بعيدة عن التصديق، وان نظرية العقيدة الإسلامية تلتزم التسامح وحرية الحياة الدينية لجميع اتباع الديانات الأخرى ". وهذا دوج سيل (المستشرق الإنجليزى الذى اشتهر بترجمته للقرآن الى الانجليزية ، يقول (فى مقدمة ترجمته الى القرآن عام ١٧٣٦) : "ان من قال ان الإسلام شاع بقوة السيف ، فقوله تهمة صرف" وهذا هو الكاتب الغربىّ الكبير "توماس كارليل"

يقول "إن اتهام الرسول (ص) بالتعويل على السيف فى حمل الناس على الاستجابة لدعوته ، سُخْفٌ غير مفهوم " !!

أما فى المبحث الثاني : فتحدثنا عن الإسلام والحرب والقتال ، حيث بينّا ان الإسلام ينبذ الحرب ، وأن الحرب لا تكون إلا لضرورة ، ولا ضرورة أكبر من الدفاع عن النفس ، والأرض العقيدة . فالحرب – فى الإسلام دفاعية – أى دفاع شرعي كما يسمى فى القانون – وليست هجومية ، ولم ترد كلمة "الحرب " ومشتقّاتها فى القرآن الكريم إلا (٦) ستّ مرات ، فى حين أن كلمة "السلم" ومشتقاتها قد وردت فى اكثر من مائة وأربعين آية فى القرآن .

كما أن الإسلام قد حدد للحرب وللقتال قواعد وضوابط وآداب وأخلاقيات ، كحماية المدنيين ، وقصر القتال على المتقاتلين أو العسكريين ، وعدم التخريب أو التدمير أو الإضرار بالبيئة ، وعدم ترويع الآمنين ، (وهى تلك المبادئ التى جاء بها القانون الدولي والمواثيق الدولية بعد أن جاء بها القرآن والسنة ، بقرون وقرون !.

كما يحض القرآن والسنة على "العفو" عن الأعداء المهزومين ، وينهى عن الوحشية المتمثلة فى التمثيل بالقتلى ، أو التشويه أو التعذيب للجرحى ، أو قتل النفس بغير النفس ، بل ان الآية الكريمة تقرر أن "مَنْ قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعا ، ومَنْ أحياها ، فكانّما أحيا الناس جميعا " (سورة النحل الآية ١٢٦).

ويحضّ الإسلام على عدم جواز القيام بالحرب والهجوم على العدو ، دون إعلامه بذلك مسبقاً وعدم أخذه على غِرّة ! وعدم نقض العهود من جانب المسلمين ، وحرّم الغدر والخيانة ، وهذا ما قررته القوانين الدولية فى مؤتمر لاهاي عام ١٩٠٧ . بل ويحث الإسلام ويأمر بالالتزام بعدم نصرة لإخوانهم من المسلمين على المعاهدين من الكفار ! إذا كان بين هؤلاء المعاهدين وبين المسلمين ميثاق أو عهد ! وبذلك أعلى القرآن واجب احترام العهد مع غير

المسلم ، على حق الأخوّة الإسلامية ، وواجب نُصرة المسلم الذى يعيش وسط المشركين ! "وإن استنصروكم فى الدين ، فعليكم النصر، إلاّ على قومٍ بينكم وبينهم ميثاق " (سورة الأنفال الآية ٧٢).

أما بالنسبة للأسرى : فالآيات القرآنية والسيرة النبوية حافلتان بآداب كثيرة فرضها الإسلام بالنسبة لمعاملة الأسرى وتأمينهم وحمايتهم واحترام كرامتهم وأدميتهم ، بل والإحسان إليهم ، وعدّ القرآن الإحسان إلى الأسرى .. تقرّبا الى الله! " ويطعمون الطعام على حبِّه مسكينا ويتيما وأسيرا، إنّما نطعمكم لوجه الله، لا نريد منكم جزاءً ولا شُكورا" (سورة الإنسان الآية ٨) . ويقول الرسول (ص) "استوصوا بالأسارى خيرا" . ولقد سبق الإسلام الى إقرار حقوق الأسرى كاملة بقرون وقرون ، قبل ان تقرّها اتفاقية جنيف عام ١٩٢٩ وهى الخاصة بمعاملة الأسرى المرضى والجرحى ، بل وزاد عليها ، مثل تقرير الإسلام عدم التفريق بين الأم الأسيرة وبين ولدها الصغير فى الأسر ! بل ونظّم الإسلام طرق تبادل الأسرى وإعادة أسرى العدو إلى ديارهم وذويهم رأفة بهم !

أما المبحث الثالث : فتحدث عن موضوع السفارات والمعاهدات ، والصلح ، والتحكيم فى الإسلام . ولقد أرسل الرسول (ص) الرسل والسفراء والمندوبين المعتمدين (أو السفارات العلنية المؤقتة) الى ملوك ورؤساء وزعماء ووجهاء الدول الأخرى ، يدعوهم الى الله ، ويبلغهم مضمون الدين الإسلامي . كما تتجلى "دبلوماسية" الرسول (ص) فى أسلوب مخاطبته ـ فى رسائله ـ لهؤلاء الملوك والرؤساء واحترام وتوقير لمكانتهم كزعماء لدولهم ، وكذلك فى تأمين وحماية الرسل والسفراء الأجانب الذين يرسلهم إليه ، زعماء الدول الأخرى .

اما عن المعاهدات فى الإسلام ، فالآيات القرآنية تأمر بالوفاء بالعهد ، وتعتبر أن مَنْ عاهد ، فكأنه يعاهد الله ، فلا يجوز نقض العهد أو الغدر "إن

الذين يبايعونك إنما يبايعون الله " (سورة الفتح الآية ١٠)، "وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا " (سورة الإسراء الآية ٣٤) ، وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم كفيلا" (سسورة النجل الآية ٩١) ويقول الرسول (ص) : "لا إيمان لمنْ لا أمان له، ولا دين لمن لا عهد له".

أما عن الصلح والتحكيم فى المنازعات : فقد اقرّ القرآن ذلك ، قبل اقرار القانون الدولي له فى المؤتمرات الدولية (كمؤتمر لاهاى عام ١٨٩٩، ١٩٠٧ ، وفى ميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٥) من إحلال الوسائل السلمية محل القوة فى المنازعات الدولية "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجَر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً ممّا قضيت ويسلموا تسليماً (سورة النساء الآية ٦٥) ، " وإن جنحوا للسلم فاجنح لها " (سورة الأنفال الآية ٦١) ، "والصلح خير " (سورة النساء الآية ١٢٨) وهى تشمل الصلح فى الشأن الخاص والشأن العام . كما يحث القرآن على الوساطة والإصلاح بين المتنازعين ، بل وعلى اتخاذ كل السُبل لتنفيذ ذلك الصلح بين الآخرين ، حتى ولو استدعى الأمر قتال الفئة التى تراجعت عن تنفيذ ذلك الصلح ــ ولو كانت فئة مسلمة ــ حتى ترجع تلك الفئة الى شروط الصلح وتلتزم به " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فأصلحوا بينهما ، فإنْ بغت إحداهما على الأخرى ، فقاتلوا التى تبغي ، حتى تفيء (أى تعود) إلى أمر الله ، فإن فاءت ، فأصلحوا بينهما بالعدل ، واقسطوا (أى اعدلوا) إن الله يحب المقسطين " (سورة الحجرات الآية ٩) كما تؤكد الآية التالية الأمر بالصلح والإصلاح بين المتنازعين "إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم (سورة الحجرات الآية ١٠) .

وهكذا يبدو الإعجاز القرآني حتى فى رسم الخطوات التفصيلية لوضع قواعد الصلح ، ولتطبيقه ولمتابعة تطبيقه ، ضمانا للالتزام به .

وهكذا يبدو الإعجاز القرآني فى مجال القانون الدولي سلما وحربا وصلحا وتحكيما ، ووضعه ــ اى القرآن ــ للأحكام المنظمة لكل ذلك ، قبل ان يعرفها القانون الدولى بقرون وقرون!

الفصل الثاني

الإعجاز القرآني في مجال القانون الجنائي

بغير القواعد المنظمة للتجريم والعقاب ، وللاقتصاص ممَّنْ يعتدى على القواعد المنظمة للحياة، لا تكون ثمة حياة. ولذلك فإن الآية الكريمة تقرر تلك القاعدة وهى " ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب " (سورة البقرة الآية ١٧٩) ، ولذلك فإن الفقيه الإسلامى الكبير "إبن تيمية" يقول " إن العقوبات الشرعية إنما شُرعت رحمة من الله تعالى بعباده، فهى صادرة عن رحمة بالخلق وإردة الإحسان إليهم ، ولهذا ينبغى لمن يعاقب الناس على ذنوبهم ، أن يقصد بذلك الإحسان إليهم والرحمة بهم ، كما يقصد الوالد تأديب ولده ، وكما يقصد الطيب معالجة مرضاه " .

كما وضع الله الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، فإنه وضع وحدد عقوبات لبعض الجرائم (وهى سبعة وتسمى جرائم الحدود) وهو النوع الأول من العقوبات فى الإسلام ، ثم جرائم القصاص والديه ، وهى عقوبات مقدّرتان للأفراد أو المجنى عليهم (وهو النوع الثانى من العقوبات) ثم جرائم وعقوبات التعزير (أي التأديب) ولم تحدد الشريعة عقوبة كل جريمة منها ، وإنما قررت فيها قائمة أو مجموعة من العقوبات ، تبدأ بالأخف وتنتهى بالأشد ، ويختار القاضي منها ما يلائم ظروف الجريمة والمجرم . وهذه الجرائم غير محددّه وليس فى الإمكان تحديدها ، ونصت الشريعة الاسلامية على بعضها : كالربا وخيانة الأمانة والسبّ والرشوة، وتركت لولّى الأمر ، بل أوجبت عليه تحريم وتحديد بعضها الآخر بحسب ما تقتضيه مصلحة الجماعة ونظامها العام شريطة عدم مخالفة النصوص الشرعية ومبادئها العامة .

أما بالنسبة للسياسة الجنائية الشرعية فى الإسلام : فإن الإسلام قد سبق الفقه الجنائي البشرى والقوانين الجنائية الوضعية ، بتقرير الضوابط او المبادئ التى تكفل حق الإنسان فى الأمن ومن الإخلال بحقه فى الأمان فى مجال التجريم والعقاب . وهذه المبادئ هى مبدأ شرعية التجريم والعقاب ، أى ما يعبّرَ عنه القانونيون بأنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص ويقابل ذلك فى الاسلام القاعدة الأصولية الإسلامية إن الأصل فى الأشياء وفى الأفعال الإباحة" وقاعدة انه " لا حكم لأفعال العقلاء قبل وُرود النصّ " أى أن أفعال المكلّف المسئول لا يمكن وصفها بأنها مجرّمه ، مادام لم يصدر نصٌ بتجريمها.

أما بالنسبة للمبدأ الثاني ، وهو مبدأ عدم رجعية القوانين الجنائية ، أى عدم سريانها على ما حدث من مخالفة للقوانين الجنائية بأثر رجعى ، أى على المخالفات التى تمت قبل صدور تلك القوانين وعلم الناس بها . ولقد تقررت هذه القاعدة فى القرآن الكريم منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا ، قبل إقرار القوانين الوضعية لها فى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي . وفى ذلك تنص الآيات القرآنيه على انه " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (سورة الإسراء الآية ١٥) ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل " (سورة النساء الآية ١٥)، "عفا الله عما سلف" (سورة المائدة الآية ٩٥).

أما بالنسبة للمبدأ الثالث وهو مبدأ شخصية العقوبة ، فالقرآن الكريم ينص على انه "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (سورة الاسراء الآية ١٥)، "لا يجزى والد عن ولده ، ولا مولود هو جاز عن والده شيئا" (سورة لقمان الآية ٣٣) ، والرسول (ص) يقول لمن جاء يشفع عنده فى تطبيق حدّ السرقة على امرأةٍ من علية القوم "إنما أُهلك من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ . والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها" .

أما بالنسبة للمبدأ الرابع وهو : عدم تقييد حرية الإنسان الاّ بقـانون ، فان الإسلام لا يجيز تقييد حرية اى إنسان سواء بالقبض عليه أو استيقافه أو كافة الإجراءات الجزائية لمجرد الشبهة ، إذا لم تثبت عليه جريمـة معينـه . والرسول (ص) يقول "ادرءوا الحدود بالشبهات " وقوله "ادرءوا الحدود عـن المسلمين ما استطعتم ، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلّوا سبيله، فإن الإمام لئن يخطئ فى العفو خير من أن يخطئ فى العقوبة " مما يعنى أن الـشك يـؤول لمصلحة المتهم ، وانه برئ حتى تثبت إدانته .

وهناك مبادئ وضوابط عامة إسـلامية بالنـسبة للـسياسة الجنائيـة والتجريم أو العقاب ، سبق بها الإسلام كافة النظم والقـوانين الجنائيـة مثـل قاعدة "الأصل فى الإنسان البراءة ، فلا يؤخذ الناس بالـشبهات ــ كمـا بيّنـا سابقا ــ وللمتهم حقوقه وضماناته ومحاكمته العادلة وحق الدفاع عن نفـسه بنفسه أو بواسطة غيره . وهذا ما سبق به الإسلام بقرون طويلة العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٦ ديسمبر عام ١٩٦٦ ، كما حرم الإسلام التعـذيب والإكـراه والإجبـار علـى الاعتراف ، وأبطل القرآن ذلك الاعتراف الناتج عن الإجبار والإكراه " إلاّ مـن أكره وقلبه مطمئن بالإيمان " (سورة النحل الآية ١٠٦) ، فمن اضْطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه " (سورة البقرة الآية ١٧٣) ، كما نهـى الرسـول (ص) عن التعذيب بقوله "إن الله يُعذّب يوم القيامه الذين يعذّبون الناس فى الـدنيا" ، بل ان الإسلام قد وصل إلى اقرار مبدأ تعطيل الحدود (العقوبـات) فـى حالـة الضرورة ، مثل تعطيل الخليفة عمر بن الخطاب ، حـدّ الـسرقة ، بالنـسبة للسارق المكره نتيجة جوعه فى عام المجاعة .

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد حرّمت التعذيب وأبطلـت الاعتـراف الناتج عن التعذيب ، فإن التعذيب بكل الوسائل الوحشية ، كان مقررا بموجـب النصوص القانونية فى العصور القديمة عند اليونان والرومان وفى العـصور

الوسطى فى أوربا والعالم ، بل فى فرنسا بموجب الأمـر الملكـي الفرنـسي الصادر عام ١٨٢٠ !! وجرى الاصطلاح على إطلاق اسم "الاستجواب القضائي " على التعذيب فى العصور الوسطى ، للحصول على اعتراف البرئ بأنه مذنب !!

كما حرّم الإسلام التفتيش فى صدور الناس وضمائرهم ، كما حدث فى محاكم التفتيش فى أوربا فى عهد الباب أنوسنت الثالـث (١١٦٠ ــ ١٢١٦) فى جريمة "الهرطقة" (أى الإلحاد" وكانت العقوبة هى "الموت حَرْقًا"!! .

أما ما يتقول به البعض عن اتهام بعض العقوبات فى الإسلام بالقسوة (كقطع اليد فى السرقة ، والجلد فى بعض أنواع الزنا وغير ذلك) فإن المتأمل فى الجرائم يجدها اشدّ قسوة ، بل إن تلك العقوبات تردع من تسول له نفـسه ان يرتكبها ! وكانت هناك عقوبات بدنية وحشية ، تطبّق فى فترات متقطعة من العصور القديمة والوسطى وظلّت مطبقة فى أوربا ، إلى حـين قيـام الثـورة الفرنسية . بل ان بعض الدول غير الاسلامية فى عصرنا الحاضر فى إفريقيا ، (وفى الصين) تطبّق أو تفكّر فى تطبيق عقوبة قطع اليد كحدّ للـسرقة نظـرا لتفشّى تلك الجريمة فيها ! وفى ظلّ ازدياد ما يسمى "بخطر الانفجار الإجرامي" ينادى الكثيرون من المفكرين بإعادة النظر فى مدى جدوى بعـض العقوبـات التقليدية كالحبس البسيط والغرامة .

وهكذا يظل الإسلام هو دين الرحمة ، ودين الأمـن والعـدل، ويظـل القرآن هو الإعجاز الحقيقي فى كل تلك المجالات .

الباب الرابع

الإعجاز القرآنى فى مجال الأحوال الشخصية

لكل دولة قانونها المتعلق بالأحوال الشخصية للإنسان ، سـواءً أكـان رجلاً أو امرأة . ذلك القانون الذي يُنظّم تلك الأحـوال الشخـصية الخاصـة بالإنسان واللصيقة به ، من اسم ولقب ونسب ، وعزوبة قبل الزواج وخطبـة

وزواج وأسرة ، وحقوق الزوجة ، وحقوق الزوج وواجباتهما ، وحق الأبناء ، وميراث وطلاق أو انفصال بين الزوجين ، وما يترتب على ذلك مـن حقـوق والتزامات .. الخ .

وتسعى كل دولة إلى وضع وتعديل تلك القواعد من حين لآخر لتواكب وتناسب ظروف المجتمع وتغيّر الظروف والأزمان.

ولكن العجيب والمعجز حقاً ، ان القرآن الكريم (والسنة النبوية) قـد وضعتا للإنسان قانونا للأحوال الشخصية ، منذ أكثر من أربعة عـشر قرنـا ، وقبل أن تعرف القوانين الوضعية ـ بقرون طويلة ـ تنظيمـاً قانونيـا لتلـك الأحوال الشخصية .

ويتّصف هذا التنظيم الإلهي بأنه تنظيم شامل وكامل ، بل وينظم كافـة الأحوال الشخصية للإنسان بل وأدقّ وأخصّ الأمور لكل من الرجل والمـرأة . وان الآيات القرآنية قد نظّمت حتى ادّق تفاصيل الزواج ـ على سبيل المثال ـ من خطبة ، ومهر ، ونفقة ، ومستحقات للزوجة أو الزوج عند عـدم إتمـام الزواج ، والطلاق وأنواعه .. الخ .

كما يتصف هذا التنظيم الإلهى ، بأنه تنظيم دائم وأبدى ، ومـع ذلـك اثبت هذا التنظيم صلاحيته لكل الأزمان ولكل المجتمعات . بل وتسارع أنظمـة غير إسلاميه للاقتباس منه فى تنظيم بعض قواعد الأحوال الشخـصية بهـا ، دون أن تعلن أنها اقتبست من التنظيم الإسلامي .

كما يتصف هذا التنظيم فى أنه يجمع فى إلزامه ، بين الإلزام الشرعي (اى الواجب شرعا) وبين طمع الملتزم فى تنفيذه والالتزام به طمعا فى ثـواب الله فى الآخرة . فالالتزام هنا ليس مردُّه هو مجرد تجنـب مخالفـة الإلـزام القانوني فحسب ، بل مردُّه أيضا الرغبة فى طاعة الله وثوابه .

كما ان التنظيم الإلهى لقواعد الأحوال الشخصية ، يتّـصف بالعدالـة المطلقة التى تشمل كل الأطراف ـ رجالا ونساءً ـ فى علاقاتهم وتعاملاتهم .

إلى جانب اتصّافه بالمرونة فى التطبيق ، من خلال تعدّد التفاسير نتيجة للاجتهاد فى فهم النصوص الشرعية ، وينتج عن ذلك مواكبة تلك الأحكام الشرعية لتغيّر الأزمنة واختلاف ظروف المجتمعات ، شريطة عدم مخالفة الاجتهاد والتفسيرات للأحكام الشرعية نصّا وروحا .

وقد تناولنا فى بحثنا أحكام الأحوال الشخصية للرجل والمرأة ، ليس كسردٍ لتفاصيلها ، بل تأمّلاً فى تلك الأحكام وعرض لمحات عن الإعجاز القرآنى حولها .

وذلك مثل أحكام العزوبة قبل الزواج ، وضرورة التعفف (العفة) والترغيب فى الزواج ، وأحكام الخطبة ، وآدابها ، وما يترتب عليها من حقوق والتزامات ، وحكمة التحريم بالرضاع (أى تحريم الزواج بالأم من الرضاعة وبناتها .. الخ وما أثبته العلم والطب من فائدة ذلك ، وكذلك عقد الزواج ـ برضاء الطرفين ـ وحقوق كل من الزوجين وواجباتهما تجاه بعضهما البعض ، وتجاه أبنائهما .

كما تناولنا موضوع "قوامة" الرجل على زوجته ، وعلى أسرته ، وأن مرجع ذلك هو قيامه برئاسة الأسرة ، لإنفاقه عليها ، ولأسباب ناتجة عن طبيعة الرجل " الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم " (سورة النساء الآية ٣٤) فالرجل هو المكلف شرعا بالإنفاق على زوجته ، حتى ولو كانت ثرية . كما ان قوامته على زوجته هى فى حدود كونها زوجة له ، وليس قوامة عليها خارج ذلك ، فهى حرّة فى تصرفها فى مالها وغيره من التصرفات مادامت فى حدود الشريعة ، وللمرأة أهليتها الكاملة وذمتها المالية المستقلة (تلك الذمة المالية التى لم تكتسبها المرأة فى أوربا (بريطانيا وفرنسا) إلاّ فى منتصف القرن العشرين ! .

ولقد جعل القرآن الكريم ، أساس الزواج هو "المودّة والرحمة " بين الزوجين وان كلاّ منهما "سكنّ " قلبى ونفسى للآخر . "ومن آياته أن خلق لكم

من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة " (سورة الروم الآية ٢١) .

ولقد يقول قائل كيف يكون الزواج فى الإسلام قائما على المودة والرحمة ، وقد أباح الإسلام تأديب الزوجة وضربها ؟! وأباح طلاقها ؟! وأباح تعدد الزوجات بما يحمله كل ذلك من إيلام للزوجة وعدم المودة وعدم الرحمة !

ولذلك فقد تناولنا ملامح من حكمة القرآن فى تلك المواضع الثلاثة (تأديب الزوجة، الطلاق ، تعدد الزوجات) فى ثلاثة مباحث ، وتناولنا بالتحليل والبحث العلمي المحايد ، مدى رحمة الإسلام بالمرأة فى تلك الأمور ، التى يبدو ان ظاهرها القسوة ، مع أن باطنها هو الرحمة كل الرحمة.

وفى المبحث الأول : تحدثنا عن الإعجاز القرآني فى مجال تأديب الزوجة ، وأوردنا الآية الكريمة التى تنصّ على أن "واللاتى تخافون نشوزهنَّ ، فعِظوهنَّ ، واهْجروهنَّ فى المضاجع ، واضربوهنَّ ، فإن أطعْنَكم، فلا تبغوا عليهنَّ سبيلا" (سورة النساء الآية ٣٤).

وقد ركّز البعض من منتقدى تأديب الزوج لزوجته ، ركزّوا على الضرب ، ونسوا أو تناسوا الوسائل الأخرى للتأديب وتدرجها ، وحدودها وشروطها وقيودها الشرعية ، التى وضّحتها آيات القرآن والسنة النبوية .

كما تناسوا ان الرجل له القوامة على أسرته ويسعى الى صلاحها واستمرارها وعدم انفراط عقدها ، كما تناسوا اختلاف الطبائع والشخصيات وتباينها فى الأزواج والزوجات ، وبالتالي ضرورة اختلاف وسائل التعامل والعلاج معهم او معهن . فقد تجدى وسيلة ما مع زوجة ، ولا تجدى مع أخرى إلاّ وسيلة أخرى، كما نسوا ان تلك الوسائل التأديبية ، انما هى لعلاج من يخاف نشوزهن (أى عصيانهن لأزواجهن) فهى علاج لبعض النساء وليس لكل النساء .

كما نسوا ما تنص عليه ختام الآية من عدم الظلم بين الأزواج وعدم "البغى" (أى الظلم وتعدّى الحدود) "فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا" ، وان "ومن يتعدّ حدود الله فأولئك هم الظالمون " (سورة البقرة الآية ٢٢٩). وان القرآن قد أمر :فأمسكوهن (أى : أبقيهن) بمعروف أو سرحوهن (فارقوهن) بمعروف ، ولا تمسكوهنّ ضرارا لتعتدوا "(سورة البقرة الآية ٢٣١).

كما نسوا أن للضرب (ضرب الزوج لزوجته) شروطه وضوابطه الشرعية ، فهو ضرب بسيط جدا ، يشترط فيه ان يكون غير مبرح ولا شائن وألا يمتد إلى الوجه ، وإلا يكون فيه مساس بكرامة المرأة أو نشر أمو نشوزها بين الناس . بل إن الرسول الكريم (ص) وصف من يضربون نساءهم بأنهم "لا تجدون أولئك خياركم" ، "لن يضرب خياركم " دلالة على أن ضربهن مباح ولكن على ان يكون فى نهاية المطاف وبعد استنفاذ الوسائل الأخرى .

بل إن للزوجة ، اذا خرج الزوج عن الحدود الشرعية للتأديب ، ان تطلب من القاضي التطليق للضرر ، بل إن بعض الفقه الإسلامى ــ فى مذهب الإمام مالك ــ من يقرر ان هناك "تأديبا للزوج " !! بواسطة القاضي ، إذا "تشزر" وأساء معاملة زوجته ، وتتدرج وسائل تأديب الزوج ابتداء من وعظ القاضي له ، ثم الحكم عليه بالنفقة إذا لم يُجّدِ الوعظ ، ثم بحرمانه من طاعة زوجته له لمدة ، وإذا لم يجد كل ذلك ، عاقبه بالضرب !.

وفى المبحث الثاني : تحدثنا عن الإعجاز القانونى في مجال الطلاق، فتناولنا تلك الظروف التى قد تحتم انهاء العلاقة الزوجية ، وانه قد يكون من صالح كل منهما ، بل ومن صالح المجتمع ذاته ، ان تكون هناك وسيلة منضبطه ، محكمة القواعد لإنهاء تلك العلاقة مع حفظ حقوق كل الأطراف ، وهى وسيلة "الطلاق" ولذلك شرع الله الطلاق ونظّم القرآن أحكامه تفصيلا ، وجاءت السنة النبوية لتزيد الأمر توضيحا وتفصيلاً .

ولنا أن نتصور لو لم يشرع الطلاق ، وظل الزوجان كارهين لاستمرار

ارتباطهما ، إلا إنهما مقيدان بذلك الارتباط إلى الأبد ، وما يترتب على ذلك من فساد وإفساد فى المجتمع ، وانهيار الأسرة من داخلها وتفككها ، مع بقائها فى نظر المجتمع أسرة وزوجين ! وهذا ما يدعو المستشرق "بنتام" الى ان يقول " إن الطلاق ضرورى " الى ان يقول انه لو كان الموت وحده هو المخلص من زواج حلّت الكراهية فيه قلوب الزوجين محل الحب ، لتنوعت صُنوف القتل واتسعت مذاهبه " ! .

وقد استعرضنا الطلاق قبل الإسلام ، حيث كان الطلاق معروفا لدى قدماء المصريين ، وعند اليونان والرومان . كما استعرضنا الطلاق وتحريمه فى المسيحية ، واستبدال التفريق الجثمانى به لأسباب متعددة فى بعض الطوائف المسيحية (مع إباحة الطلاق فى حالات محدودة لدى البروتستانت)، وكذلك ما جرى عليه العمل لدى أتباع الشريعة اليهودية من إباحة الطلاق بعذر .

كما تكلمنا عن انه إذا كان الطلاق قد وُضع بيد الرجل (ولذلك حكمته) فإن للمرأة ان تشترط فى عقد الزواج ، على احتفاظها بحقها فى طلب إنهاء العلاقة الزوجية والتفريق بينها وبين زوجها بإرادتها .

كما تناولنا عدد مرات الطلاق ، وان "الطلاق مرتان" وحق الزوج فى إعادة زوجته الى عصمته ، وعدم جواز ذلك بعد الطلقة الثالثة إلا اذا تزوجت زوجته من غيره ودخل بها ، ثم طلقها هذا الزوج الآخر ، وحكمة ذلك كله ، من إشعار الزوج والزوجة . فى حالة طلاقهما ، من ان يكون ذلك سبباً لردع المسيء منهما وإصلاح الأمر بينهما بعد ذلك .

والمتأمل فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، يجد الحرص الشديد من الإسلام على استمرار الحياة الزوجية وانه القاعدة فيه ، وان الطلاق هو استثناء من تلك القاعدة ، بل إن الطلاق فى الإسلام "حلال" ، ولكنه "أبغض الحلال إلي الله" ولذلك عدّد الفقهاء أنواعاً للطلاق ، من بينها الطلاق "المكروه"

ويكون الطلاق "مكروها" إذا لم يكن هناك سبب يدعو له سواء من جانب الزوج او من جانب الزوجه ، وليس هناك حاجة تستدعيه ولا ضرورة تقتضيه . ويقول الرسول (ص) : لا تطلّقوا النساء إلاّ في ريبة ، فإن الله لا يُحبّ الذواقين والذواقات "أى الذين يتزوجون لمجرد الزواج ثم يطلقون بعد ذلك .

أما فى المبحث الثالث : فقد تناولنا موضوع الإعجاز القرآنى فى مجال تعدد الزوجات ، وتحدثنا عن تعدد الزوجات فى الشرائع والأنظمة غير الاسلامية والحضارات القديمة ، وأن ثمة اصواتا واتجاهات وبعضاً من الفرق فى بعض الطوائف المسيحية فى أوربا وفى أمريكا ، قد نادت بإباحة تعدد الزوجات فى حالات معينة ، من ذلك "المودمون" فى الولايات المتحدة الأمريكية فى أوائل القرن التاسع عشر ، وكانوا يمارسون التعدد ويقولون إنه "نظام إلهى" . بل إن البابا جريجوار (غريغوار.) الثاني – بابا الفاتيكان – فى تصريح شهير له عام ٧٢٦ ميلادي أجاز للرجل ، إذا كانت زوجته مريضه ، وغير قادرة على الوفاء بأعبائها الزوجية ، ان يتخذ زوجة ثانية له فى حالات معينه .

أما بالنسبة للعرب – قبل الإسلام – فكان تعدد الزوجات مباحاً بغير حدّ اقصى ، بل كان ذلك ساريا فى أنظمة وحضارات وأمم أخرى كثيرة قبل الإسلام .

أما بالنسبة لتعدد الزوجات فى الإسلام ، فالأصل فى الزواج فى الإسلام ، هو الزواج بزوجة واحدة ، أى "وحدة الزوجة " أما الاستثناء – بل استثناء الاستثناء ، فهو الزواج باثنين ، أو ثلاث ، وبحد أقصى الزواج بأربع زوجات ، وذلك لأسباب تقتضى ذلك ، وبشروط إقامة الزواج والعدل بين الزوجات " فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة " (سورة النساء الآية ٣) " ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرمتم فلا تميلوا كل الميل " (سورة النساء الآية ١٣٠)، والقدرة على الإنفاق عليهن وعلى أسرهن إضافة الى قدرته على

الإنفاق ـ الى جانب ذلك ـ على ذوى رحمه المكلف شرعاً بالإنفاق عليهم . فإن لم يتحقق هذا الشرطان ويُتأكد من ذلك بواسطة القاضي فى بعض الآراء الفقهية ، بل وفى بعض قوانين الأحوال الشخصية ببعض البلاد الاسلامية ـ فان للقاضي ألاّ يأذن بالزواج الثاني ، وفى كل الأحوال ، فإن للزوجة الأولى أن تطلب من القاضي الحكم بطلاقها للضرر.

وهناك وجوه متعددة للحكمة من إباحة الإسلام لتعدد الزوجات ، ولعل من ذلك اختلاف الطبيعة البشرية فى إنسان عن إنسان آخر ، وقد تقتضى ظروف الحياة ، بل الظروف المعيشية والمجتمعية الى ضرورة تُلجئ الزوج الى تعدد الزوجات ، بل تقتضى ظروف المجتمعات ذاتها ، وزيادة عدد النساء على عدد الرجال وانتشار العنوسة ، إلى تعدد الزوجات. ولقد شهدت بعض المجتمعات بعد الحرب العالمية الأولى مثل تلك الظاهرة نتيجة الحرب ، وفقد المحاربين ، وزيادة عدد النساء على عدد الرجال حتى لقد صار كل رجل يعادل فى التعداد ، ثلاث نساء صالحات للزواج ! بل قد تستدعى ظروف الزوجة من مرض أو عقم ان تجد ان من مصلحتها أن يتزوج زوجها مرة أخرى ، مع بقائها زوجة له .

كما أنه من الأفضل للمجتمع أن يباح الزواج الشرعى ـ استثناء ـ بأن يجمع الزوج بين أكثر من زوجة فى العلن بدلاً من ان يجمع بين أكثر من خليلة سرّا ، وما يترتب على ذلك من اختلاط الأنساب ، ومشكلة الأبناء غير الشرعيين ، واللقطاء .

ومن عجب أن بعض التشريعات التى تحرّم وتجرّم تعدد الزوجات (كالتشريع الفرنسى) تبيح الزنا قانونا ، وعندما واجهت تلك المجتمعات ظاهرة تفشّى الأبناء غير الشرعيين ، سارعت إلى محاولة علاج هذه الظاهرة بحلول تشريعية ، كالتشريع الفرنسي الصادر فى ديسمبر ١٩١٦ والذي ساوى بين الأبناء الشرعيين وبين غير الشرعيين فى الحقوق العائلية .

وللمرأة فى الإسلام ، أن تشترط في عقد الزواج ، علـــى زوجهـــا ألاّ يتزوج بأخرى غيرها ، ولها أن تطلب التطليق للضرر .

كما أن بعض الفقهاء ، (كالإمام محمد عبده) يرى ضـــرورة تنظـــيم استعمال حق التعدد ، بمراقبة تحقق شروطه بمعرفة القاضى ، فالتعـــدد أمـــرٌ مضيقٌ فيه أشد التضييق ، وهو ضرورة من الضرورات .

كما أن بعض الفقهاء الفرنسيين ، ينادى بإباحة تعدد الزوجات وعـــدم تجريمه باعتبار أن التعدد أو الجمع بين الزوجات ظاهرة اجتماعيـــة وليـــست جريمة جنائية .

بل إن الفيلسوف الفرنسي الشهير "فولتير" **Voltaire** يقرر "أنه توجد حالات كثيرة ، تقتضي فيها مصلحة العائلات ، بل وتقتضى فيها مصلحة الدولة ، ان يتزوج الرجل امرأة ثانية ، حينما لا تكون زوجته الأولى قادرة على منحه ورثة حتميين له ".

وهكذا تنبه مفكر عالمى مثل "فولتير" إلى سبب اجتماعي من الأســـباب التى قال بها الفقهاء المسلمون ، لتعدد الزوجات .

بل إننا نجد مفكراً غربيا وفيلسوفا فرنسيا مرموقـــا هـــو "جوســـتاف لوبون" يكتب بإسهاب فى الثناء على مبدأ تعدد الزوجـــات ويقـــول "إن تعـــدد الزوجات ، كما قرّره الإسلام، من أفضل الأنظمة ، وأوثقها للأسرة ، وأنـــه ــ أى لوبون ــ لا يذكرُ نظاماً أنحى عليه الأوربيون باللائمة ، واخطأ الأوربيون فى إدراكه كمبدأ تعدد الزوجـــات ..... وأنـــه ــ أى التعـــدد ــ كمـــا يطبقّـــه الشرقيون ، نظام طيب ، يرفع المستوى الأخلاقي فى الأمم التىّ تنفذّه ، ويزيد الأسرة ارتباطا ، ويمنح المرأة احتراما وسعادة لا تراها فى أوروبا ... وأنه لا يرى سبباً لجعل مبدأ تعدّد الزوجات ــ الشرعى عند الشرقيين ــ أدنى مرتبـــةً من تعدّد الزوجات ــ السّرى عند الأوربيين ".

وهكذا يتأكد الإعجاز القرآني فى مجالات القوانين المتعددة ، ذلـــك ان

الله هو الخالق ، وهو العالم بخلقه والخبير بتنظيم أمورهم ، وهو الذى يقــول فى كتابه الكريم "ألا يعلم مَنْ خلق ، وهو اللطيف الخبير " (سورة المُلك الاية ١٤).

Résumé du livre « Les lois inimitables dans le Coran »
Par Dr. Ali Al Baz

Préface

Voici le résumé du livre « *Les lois inimitables dans le Coran* » d'environ 700 pages et qui traite de l'inimitabilité du Coran concernant diverses lois à savoir le droit constitutionnel, le système de gouvernement (forme du pouvoir), de l'état et les constitutions, le domaine des droits et des libertés publiques, des devoirs, le domaine du droit international, du droit pénal et du droit de statut personnel.

Nous avons voulu,- à travers ce résumé le plus fidèle que nous ayons pu faire, montrant l'inimitabilité du Coran dans le domaine des Droits en Arabe puis en langues étrangères,- faciliter autant que possible l'accès aux cœurs et aux esprits de notre pensée.

Dieu a dit la vérité en proclamant « Et Nous n'avons envoyé de messager que connaissant la langue de son peuple, afin de les éclairer. » (Sourate Ibrahim- Verset 4) et en proclamant « Pour qu'il n'y ait plus de prétextes pour les gens devant Dieu après la venue des messagers.» (Sourate des Femmes- Verset 165).

Louanges à Dieu en tous moments.

Que prière et paix soient sur Mohammad le Prophète de Dieu...

Ali AlBaz

Dr. Ali AlBaz
Professeur de Droit Public

Si de nombreuses études ont traité du génie scientifique dans le Coran concernant les sciences naturelles comme la médecine, la psychiatrie, la cosmologie, la géologie, les mystères de l'univers et l'histoire de sa création ainsi que d'autres sciences dures, notre étude abordera une autre face du génie scientifique dans le Coran, celle des sciences humaines et sociales, particulièrement l'inimitabilité du Coran dans le domaine des Droits et des différentes lois.

Dans cette étude, nous comparerons entre les constantes de la pensée dans le domaine des Droits (principes, bases et notions) et entre les règles et les sentences que le Coran et la « Sunna » (les éclaircissements du Prophète) nous ont révélées, en essayant de découvrir le degré de ressemblance entre les deux. Notons que le Coran date de plus de mille quatre cents trente ans, avant que la pensée humaine ne pose ces principes, bases et règles juridiques vers la fin du XIXème siècle et au début du XXème.

Cela est considéré comme un exploit pour l'Islam et le Coran, représenté dans cet immense écart temporel, en posant les règles organisant les relations sociales entre les gens dans les divers domaines de la vie bien avant que les hommes n'arrivent à poser ces règles.

Les règles islamiques, figurant dans le Coran, éclaircies et détaillées dans la Sunna (les paroles, les actions du Prophète et ses explications de ce que les autres doivent faire) ont plusieurs avantages. Elles sont éternelles, c'est-a-dire elles ne changent ni varient dès la descente du Coran (et dans la Sunna)

et jusqu'à la fin du monde. Elles sont valables pour tout lieu et temps. Elles sont plus fines et plus sublimes que ce que n'importe quel humain aurait pu promulguer. Cela est dû à la différence entre les sources des deux réglementations, les sentences, les principes et les bases coraniques (en y ajoutant la Sunna du Prophète), ces deux derniers (le Coran et la Sunna) sont les deux principales sources de législation en Islam. Ces sources trouvent leurs origines chez Dieu lui-même, le Créateur dans son Saint Coran puis dans la Sunna de son prophète, celui-ci ne parle pas de son propre gré, tout ce qu'il dit, fait ou promulgue lui est inspiré par Dieu, le Créateur. Par contre, la source des législations humaines, c'est les hommes, c'est-à-dire les créatures, et on ne peut pas comparer entre ce qui émane du Créateur et ce qui émane de ses créatures.

Mais comment ces règles coraniques invariables peuvent-elles être valables pour tous les lieux et pour tous les temps ? Dès que Dieu a envoyé à son prophète (P.P.S.S.L.) le Coran et jusqu'à maintenant, et même jusqu'au Jugement Dernier ? Comment restent-elles efficaces durant des périodes changeantes et des situations variables avec l'évolution des sociétés et des pensées, avec la différence entre les hommes qui changent d'un lieu à un autre et d'un temps à un autre ?

Les raisons de la continuité de la validité de ces règles coraniques organisant les relations dans les sociétés (quels que soient les lieux et les temps) reviennent à ce que ces règles sont arrivées (pour la plupart) sous forme de bases et principes généraux que les savants musulmans peuvent expliquer, à travers l'« Ijtihad » (l'effort personnel déployé pour comprendre), ils peuvent les détailler d'une manière convenable au changement des circonstances liées à l'endroit, au temps et aux sociétés. De la sorte, ces détails peuvent être appliqués dans une société d'une manière qui peut différer, dans une certaine mesure, de celle appliquée dans une autre société, selon ce qu'a pu atteindre l'« Ijtihad » des savants

musulmans, à condition de respecter les conditions islamiques légales de l' « Ijtihad ».

Premièrement, l'« Ijtihad » ne doit pas enfreindre les bases générales et les principes coraniques et ceux de la Sunna et ne doit pas s'éloigner de la forme et de l'esprit du texte, sinon cet « Ijtihad » et ses conséquences seront illégaux. L' « Ijtihad » légal, même si les déductions diffèrent, est un moyen important pour appliquer les principes coraniques, avec des interprétations différentes selon le temps et le lieu. En effet, « la différence est miséricorde ».

De tout ce qui précède, les principales sources de législation islamique sont le Coran et la Sunna. Ensuite, vient l'unanimité, celle de la nation et des savants, puis la comparaison, comparaison entre une chose traitée dans un texte légitime et une autre qui ne figure dans aucun texte mais qui ressemble ou qui est unie d'une façon quelconque à l'autre.

Le chercheur voudrait signaler deux points :

I) Le doute qui pourrait être suscité autour de sa partialité émotionnel qui peut le pencher vers l'Islam, et, par la suite, influencer son objectivité scientifique dans sa recherche, est réfuté car il connaît parfaitement « les principes de la recherche scientifique » basés sur « la totale objectivité », y compris toute « impartialité » scientifique. C'est ce que le lecteur de cette recherche remarquera, tout est exposé avec clarté, selon une méthode scientifique pour convaincre d'elle-même, par les preuves, de la sincérité des apports du chercheur.

II) Il y a un grand écart entre la théorie et l'application dans tous les domaines, en général. Donc, si les principes et les règles du Coran et de la Sunna, exposés dans cette recherche, font preuve de leur sublimité, de leur magnificence et de leur validité pour dominer les sociétés et les relations sociales perpétuellement, il y a des sociétés dites « islamiques » (car la plupart de ses citoyens est musulmane) mais qui n'ont aucun lien établi avec les principes coraniques et ceux de la Sunna !

Soit parce qu'elles ne les appliquent pas, soient parce qu'elles les appliquent mal car elles ne comprennent pas bien le sens de ces principes et les objectifs de leur présence, posés en but de réforme, de bien public et du bonheur suivant ce verset coranique : « Ce qui est bien pour les hommes demeure ».

Nous avons divisé notre étude en quatre chapitres, selon ce qui suit :

Premier Chapitre :

La définition de l'inimitabilité du Coran, la nature de la règle juridique, et nous avons montré que « l'inimitabilité » est ce qui dépasse le naturel, et que l'inimitabilité coranique, dans notre recherche, signifie que le Coran a précédé les hommes en mettant des règles et des sentences, dans le domaine des Droits, c'est-à-dire celui qui organise les relations dans les sociétés ou les relations entre les sociétés. Ces règles et ces sentences n'étaient pas connues pour les gens et les sociétés à l'époque de la descente du Coran, c'est-à-dire dès plus de 1430 ans, elles n'étaient même pas connues avant, elles n'ont été connues qu'à une époque relativement proche de notre époque actuelle (ces règles et leurs applications étaient ignorées dans les sociétés non islamiques sauf depuis moins que 200 ans ou au début du XIXème siècle). En plus, ces règles coraniques (ou leur contenu près) ont été prouvées vraies et valables pour bien organiser les relations sociales quand elles ont été appliquées dans les sociétés islamiques.

Cela ne nuit au Coran en rien si les sociétés occidentales, avec quelques révolutions et mouvements historiques de réforme dans le monde, s'attribuent le mérite de découvrir ces principes et ces bases que le Coran avait établis depuis des siècles.

Quant à la nature de la règle juridique, sa définition et ses spécificités, il s'agit de règles générales, abstraites et obligatoires régissant les relations sociales dans leurs différentes formes, soit entre les autorités publiques au sein de l'état, soit entre ces autorités et les individus, ou ente les

individus eux-mêmes. Ces règles se rangent graduellement selon leurs rangs. La Constitution et les lois constitutionnelles viennent en premier (organisant le gouvernement, l'état, la fondation et la spécialisation des autorités publiques et les liens entre eux), ensuite les lois législatives fondamentales légiférées par le pouvoir législatif de l'état puis les législations secondaires ou règlement promulguées par le pouvoir exécutif pour exécuter les législations fondamentales (lois), pour conserver l'ordre public (les règlements de contrôle de l'ordre public) ou pour fonder et organiser les affaires publiques et les administrations exécutives dans l'état.

Notre étude a démontré la ressemblance des règles du Coran et de la Sunna avec les caractéristiques de la règle juridique, la ressemblance entre l'ordre et la gradation des règles juridiques islamiques et règles juridiques ordinaires ; le Coran est comme la constitution suprême, la Sunna représente les lois constitutionnelles essentielles puis viennent les règles islamiques (posées par les théologiens musulmans) émises par les responsables dans l'état islamique comme législations fondamentales, les règles juridiques (législations) secondaires ou règlements promulguées à condition de respecter la Constitution suprême (le Coran) et les lois constitutionnelles essentielles (la Sunna).

Le chercheur compte montrer la règle juridique de base dans le Coran (celle parue dans le Coran ou explicitée dans la Sunna depuis des siècles) et montrer la base juridique humaine présente dans les différentes législations du monde (principes que les révolutions réformatrices mondiales ont inventé ou qu'ont contenu les accords et les traités internationaux), puis comparer entre ces règles humaines et les règles du Coran et de la Sunna qui les avaient précédées plusieurs siècles auparavant, ce qui prouve l'inimitabilité coranique et islamique dans les différents domaines des lois.

Après le premier chapitre, vient l'application détaillée de tout ce qui précède. Les trois chapitres suivants montrent

l'inimitabilité du Coran dans le domaine de Droit constitutionnel, l'état, le gouvernement, les autorités publiques et les Constitutions au deuxième chapitre. Ensuite, l'inimitabilité du Coran dans le domaine des Droits, des libertés publiques et des devoirs (au troisième chapitre), l'inimitabilité du Coran dans le domaine du Droit International, du Droit pénal, et du Droit du statut personnel au quatrième chapitre.

Le deuxième chapitre :

Le thème est « l'inimitabilité du Coran dans le domaine de Droit constitutionnel », c'est-à-dire en ce qui concerne l'état, le système de gouvernement, les autorités politiques publiques, les droits et les libertés.

On étudie, dans ce chapitre, les règles et principes constitutionnels généraux avancés en Islam (concernant le système de gouvernement) comme les principes de consultation, de justice, de liberté, de l'ordre du bien et de l'interdiction du mal, le questionnement de celui qui gouverne et sa destitution.

Ce chapitre est divisé en trois :

1- L'inimitabilité du Coran en ce qui concerne l'état.

2- L'inimitabilité du Coran en ce qui concerne les Constitutions

3- L'inimitabilité du Coran en ce qui concerne le gouvernement

Nous avons traité, dans la première partie, des bases de l'état dans la science constitutionnelle, puis de ses bases, ses spécificités et sa fondation dans la jurisprudence et la réalité musulmanes, en comparant entre les deux. Nous sommes arrivé à ce que l'état islamique (l'état dans l'Islam) ne peut pas être fondé sur des théories religieuses (théocrate), ce qui fut commun en Europe (surtout en France) durant le XVIIème siècle. L'état en Islam, même s'il est tiré de la religion (le Coran et la Sunna), n'est pas un état religieux- au vieux sens

constitutionnel- mais, est un état « démocratique » basé sur la consultation, un état de droit (les gouverneurs et les gouvernés sont soumis à la loi) non un état despotique, les règles juridiques sont hiérarchisées, les autorités publiques ne sont pas centralisées mais décentralisées (le principe de la séparation entre les différents pouvoirs). Les gouverneurs ne sont pas des saints, dans l'état islamique, en ce qui concerne le choix (l'unanimité et l'élection directe, c'est-à-dire de façon démocratique) ou en ce qui concerne l'exerce du pouvoir et la surveillance du gouverneur, les contrecarrer s'ils commettent une erreur, les destituer s'ils dérivent totalement de la bonne voie. Le prophète (P.P.S.S.L.) dit : « Le meilleur Jihad est un mot de vérité face à un pouvoir injuste », « Si ma nation a peur de dire à l'injuste qu'il l'est en face, Dieu ne les garde plus. »

L'Islam n'a pas précisé une forme ou un genre particulier de gouvernement. Cela est laissé au choix du peuple qui doit choisir la forme qui lui convient, selon les circonstances, ou selon le désir de changement et d'adaptation aux nouveaux temps et notions. L'important, c'est que l'état soit fondé sur la loi, la consultation et la justice. Le premier état de ce genre, dans l'histoire, est le premier état islamique fondé par le prophète (P.P.S.S.L.) en Médine en 622(ap. J.-C.) après l'hégire. Cet état a duré après la mort du prophète (P.P.S.S.L.) aux temps des quatre premiers Califes. Mais, hélas, ce système de Califat où le gouverneur est le Calife, basé sur la consultation, s'est transformé en ce qui ressemble à « une royauté héréditaire ». Après le règne des quatre premiers Califes, ce système a continué en tant que forme sans tenir à l'essentiel à l'époque omeyyade (661-750) puis abbasside (750- 1258), ensuite celle d'Ibn Osman (en Turquie) jusqu'à la fin de ce califat de forme en 1924 par Kamal Atatürk.

On ne peut pas dire- en appliquant le critère de la soumission de l'état à la loi et au principe de légitimité- qu'il y a des pays dans le monde qui ont précédé l'état islamique (de la Médine) car les Anciens états de l'histoire comme le

Pharaonique, le Persan ou autres, n'étaient pas basés sur la Loi puisque, dans ces états, la loi était la volonté du seul individu au pouvoir, auquel tout le monde est soumis et aucune autorité ne pouvait le soumettre ou le questionner

Cet état de droit que l'Islam a fondé en premier (en 622) en se basant sur le principe de la légitimité, que l'Islam a établi, n'a fait parution que dans l'histoire moderne et contemporaine. Le principe de l'état de droit n'est même apparu dernièrement qu'au XVIème siècle après le protestantisme qui a suscité un mouvement intellectuel attaquant le despotisme des gouverneurs et revendiquant les droits et les libertés des individus. Quant au premier état juridique islamique (au septième siècle), le Calife, suivant le principe de « légitimité » était soumis aux sentences de la loi suprême (le Coran et la Sunna), ses pouvoirs étaient restreints et définis selon les droits et libertés des individus, organisés et désignés par l'Islam qui a posé les garanties protégeant contre les attaques à la fois des gouverneurs et des gouvernés.

Quel génie coranique que celui qui a posé les bases de l'état, sa soumission à la loi (principe de légitimité), devançant toutes les théories démocratiques modernes, depuis des siècles, quand les peuples vivaient en plein despotisme, injustice et féodalité tout le long du Moyen Age en Europe ou dans d'autres endroits.

Quant à la deuxième partie, nous avons expliqué et analysé la théorie des Constitutions dans la doctrine constitutionnelle, et nous avons parlé de l'inimitabilité du Coran dans le domaine des Constitutions, déduisant que la première Constitution dans l'histoire est le Coran, spirituel et sublime, contenant les principes et les bases constitutionnelles générales, auxquelles l'humanité n'est parvenue que plusieurs siècles après l'Islam quand les Constitutions américaine et française ont été posées, alors que le prophète (P.P.S.S.L.) avait, en consultant ses amis et le peuple de la Médine (Chrétiens et Juifs), créé la première Constitution pour le

constitutionnel- mais, est un état « démocratique » basé sur la consultation, un état de droit (les gouverneurs et les gouvernés sont soumis à la loi) non un état despotique, les règles juridiques sont hiérarchisées, les autorités publiques ne sont pas centralisées mais décentralisées (le principe de la séparation entre les différents pouvoirs). Les gouverneurs ne sont pas des saints, dans l'état islamique, en ce qui concerne le choix (l'unanimité et l'élection directe, c'est-à-dire de façon démocratique) ou en ce qui concerne l'exerce du pouvoir et la surveillance du gouverneur, les contrecarrer s'ils commettent une erreur, les destituer s'ils dérivent totalement de la bonne voie. Le prophète (P.P.S.S.L.) dit : « Le meilleur Jihad est un mot de vérité face à un pouvoir injuste », « Si ma nation a peur de dire à l'injuste qu'il l'est en face, Dieu ne les garde plus. »

L'Islam n'a pas précisé une forme ou un genre particulier de gouvernement. Cela est laissé au choix du peuple qui doit choisir la forme qui lui convient, selon les circonstances, ou selon le désir de changement et d'adaptation aux nouveaux temps et notions. L'important, c'est que l'état soit fondé sur la loi, la consultation et la justice. Le premier état de ce genre, dans l'histoire, est le premier état islamique fondé par le prophète (P.P.S.S.L.) en Médine en 622(ap. J.-C.) après l'hégire. Cet état a duré après la mort du prophète (P.P.S.S.L.) aux temps des quatre premiers Califes. Mais, hélas, ce système de Califat où le gouverneur est le Calife, basé sur la consultation, s'est transformé en ce qui ressemble à « une royauté héréditaire ». Après le règne des quatre premiers Califes, ce système a continué en tant que forme sans tenir à l'essentiel à l'époque omeyyade (661-750) puis abbasside (750- 1258), ensuite celle d'Ibn Osman (en Turquie) jusqu'à la fin de ce califat de forme en 1924 par Kamal Atatürk.

On ne peut pas dire- en appliquant le critère de la soumission de l'état à la loi et au principe de légitimité- qu'il y a des pays dans le monde qui ont précédé l'état islamique (de la Médine) car les Anciens états de l'histoire comme le

Pharaonique, le Persan ou autres, n'étaient pas basés sur la Loi puisque, dans ces états, la loi était la volonté du seul individu au pouvoir, auquel tout le monde est soumis et aucune autorité ne pouvait le soumettre ou le questionner.

Cet état de droit que l'Islam a fondé en premier (en 622) en se basant sur le principe de la légitimité, que l'Islam a établi, n'a fait parution que dans l'histoire moderne et contemporaine. Le principe de l'état de droit n'est même apparu dernièrement qu'au XVIème siècle après le protestantisme qui a suscité un mouvement intellectuel attaquant le despotisme des gouverneurs et revendiquant les droits et les libertés des individus. Quant au premier état juridique islamique (au septième siècle), le Calife, suivant le principe de « légitimité » était soumis aux sentences de la loi suprême (le Coran et la Sunna), ses pouvoirs étaient restreints et définis selon les droits et libertés des individus, organisés et désignés par l'Islam qui a posé les garanties protégeant contre les attaques à la fois des gouverneurs et des gouvernés.

Quel génie coranique que celui qui a posé les bases de l'état, sa soumission à la loi (principe de légitimité), devançant toutes les théories démocratiques modernes, depuis des siècles, quand les peuples vivaient en plein despotisme, injustice et féodalité tout le long du Moyen Age en Europe ou dans d'autres endroits.

Quant à la deuxième partie, nous avons expliqué et analysé la théorie des Constitutions dans la doctrine constitutionnelle, et nous avons parlé de l'inimitabilité du Coran dans le domaine des Constitutions, déduisant que la première Constitution dans l'histoire est le Coran, spirituel et sublime, contenant les principes et les bases constitutionnelles générales, auxquelles l'humanité n'est parvenue que plusieurs siècles après l'Islam quand les Constitutions américaine et française ont été posées, alors que le prophète (P.P.S.S.L.) avait, en consultant ses amis et le peuple de la Médine (Chrétiens et Juifs), créé la première Constitution pour le

premier état de droit dans l'histoire (les livres de Médine), Constitution de (l'état de la Médine).

En voyant les caractéristiques que les juristes constitutionnels attribuent aux constitutions et aux divisions de ces dernières en genres particuliers, on trouve que la Constitution islamique (le Coran et la Sunna avec les principes constitutionnels qu'ils comprennent) est une constitution « écrite » et « dure », c'est-à-dire stable et pas sujette aux rectifications et au changement. Nous avons déjà expliqué que ces principes et leurs applications sont interprétés, même si l' « ijtihad » est à chaque fois différent, selon la différence des circonstances, des temps et des lieux, sous condition de ne pas s'éloigner des bases ou toucher à l'essentiel, et en prenant en considération ce que la législation islamique elle-même pose comme règles fondamentales concernant « la nécessité » et « la négation de l'embarras », deux degrés de ce qu'on appelle « l'intérêt » réalisé selon les bases de la jurisprudence islamique, règles qui garantissent la flexibilité dans l'application des principes constitutionnels essentiels.

La présence du Coran et de la Sunna comme Constitution Suprême, il va sans dire, ne contredit pas la présence de constitutions détaillées ou de règles constitutionnelles suprêmes écrites ou juste connues dans l'état islamique, et qui ne contredisent pas la constitution suprême (le Coran et la Sunna).

De même, parmi les caractéristiques de la Constitution islamique suprême (le Coran et la Sunna), c'est qu'il s'agit d'une constitution démocratique basée sur la consultation, la justice, la liberté, l'égalité et la légitimité.

Quant à la troisième partie, nous avons étudié l'inimitabilité du Coran dans le domaine des principes et des bases publiques du gouvernement dans l'état et la notion du gouvernement dans l'Islam. Quant aux principes, les plus importants sont la consultation, la justice et le règne de la loi (le principe de légitimité). La liberté, l'égalité, la séparation des pouvoirs et la

décentralisation, l'ordre du bien et l'interdiction du mal.

Celui qui médite en ce qui concerne ces principes de l'Islam, plusieurs siècles avant que le monde ne les découvre, trouve que le premier état islamique les a appliqués sincèrement et honnêtement, contrairement à l'application actuelle, inexacte et incorrecte.des pays du monde à ces principes.

Le chercheur a prouvé, par des preuves tranchantes, le mensonge de ceux qui prétendent que la législation islamique est influencée par la romaine, en ce qui concerne quelques principes. Quelques savants non musulmans se sont même acharnés à soutenir l'indépendance de la législation islamique et à affirmer son exploit dans le domaine des Droits, tels le Français Ziss qui a dit : « Je sens, en lisant les livres de jurisprudence musulmane, que j'ai oublié tout ce que je savais à propos du Droit Français ou Romain, et je commence à croire que la relation est rompue entre cette jurisprudence et les deux autres, car, alors que notre droit compte sur le cerveau humain, l'autre est fondé sur l'inspiration divine...Comment imaginer rapprocher deux systèmes juridiques si différents ?! »

Après la descente du Coran, les documents comprenant ces principes dès la fin du septième siècle ne contiennent même que quelques uns des principes suprêmes posés par le Coran comme la Déclaration des Droits de l'Homme le 26 août 1789, liée à la révolution française, la déclaration d'indépendance américaine le 4 juillet 1779, la déclaration de la Ligue des Nations en 1920, celle des Nations Unies en 1945 et la déclaration universelle des Droits de l'homme le 10 décembre 1948.

La première des bases coraniques constitutionnelles est la « consultation », sondage pour savoir les avis et les tendances de la nation, ou de ceux qui la représentent concernant les affaires publiques, ainsi, la nation participe généralement dans le règne. Ni le Coran ni la Sunna n'ont déterminé une certaine forme à la consultation, alors c'est possible de savoir l'opinion

de la majorité à travers le vote, le referendum ou autres. La consultation est valable pour ce qui relève de l'effort personnel, non pour les sujets déjà tranchés dans le Coran ou la Sunna, détaillés dans un de ces textes.

Le sens du deuxième principe coranique islamique, « la justice », s'élargit pour comprendre plusieurs significations dans le domaine du système de gouvernement comme la justice de celui qui gouverne (ou le président), celle des pouvoirs législatif, exécutif et juridique, la résistance à l'oppression, l'ordre du bien (soutien du Juste) et l'interdiction du mal (l'oppresseur). Le prophète dit : « Celui qui voit, parmi vous, un mal, qu'il le change par la force de sa main, sinon par la parole, sinon par le cœur et cette dernière solution est la plus faible en foi ».

Le sens de la justice s'élargit en Islam pour atteindre l'ordre d'être juste avec les non musulmans, même avec les ennemis de guerre : « l'injustice d'un peuple ne vous empêche pas d'être justes, soyez justes, cela rapproche de la piété, soyez dévoués à Dieu, Dieu sait ce que vous faites. » (Sourate Al Ma'ida, verset 8)

Quant à la notion de gouvernement en Islam, selon les principes coraniques déjà cités, nous avons parlé des formes et des genres de gouvernement dans la doctrine constitutionnelle, ces gouvernements sont divisés selon le principe de séparation entre les pouvoirs. La démocratie est divisée en genres : directe, indirecte (parlementaire) et semi-directe. Le système parlementaire (démocratie indirecte) est divisé en gouvernement « parlementaire », gouvernement « présidentiel » et gouvernement « d'assemblée ». Nous avons dit que le Coran ne détermine pas une forme exacte au gouvernement. Pourtant, le Coran a précisé que le gouvernement doit être démocratique, basé sur la consultation et la justice. Si le gouvernement en Islam est qualifié d'« islamique », il est loin d'être « religieux » au sens théologique du terme, comme le système ecclésiastique base

sur les théories de Droit divin. L'état en Islam est civique mais sa référence principale est la Charia (législation islamique).

Les autorités publiques dans l'état islamique sont choisies suivant le système de consultation. Leurs pouvoirs et leurs spécialisations sont déterminées selon la théorie de « restriction du pouvoir des dirigeants » que le Coran avait fondée et que les autres droits n'ont connue que vers la fin du dix-huitième siècle.

Nous avons étudié en détails dans notre recherche chaque autorité dans l'état islamique, ses limites et ses spécialisations.

Le troisième chapitre

L'inimitabilité du Coran dans le domaine des Droits et Libertés publiques et des devoirs

Nous avons parlé, dans ce chapitre, à propos des devoirs, des libertés et des droits publics, les définitions et leurs différentes sortes dans la jurisprudence musulmane et dans les lois potentielles tout au long de la première partie, nous les avons traité dans la deuxième partie comme ils sont parus dans le Coran et la Sunna depuis des siècles avant ces revendications lors des grandes réformes (la Révolution française), dans l'ancienne et la relativement nouvelle déclaration des Droits de l'Homme. Nous avons montré combien le Coran est inimitable dans ce domaine. La troisième partie est consacrée à la femme musulmane, sa position politique, le respect de l'Islam envers elle, sa complète obtention de tous ses droits. Nous avons montré, à travers une comparaison avec les femmes des anciennes civilisations, à quel point l'Islam a été généreux envers la femme. L'Islam est le premier à libérer la femme et à lui attribuer ses droits avec générosité. En écrivant cette partie, nous avons voulu répondre à la question soulevée injustement autour de la position de la femme musulmane que la religion a opprimée et a privée de ses droits et de sa liberté.

Dans la première partie de ce chapitre, nous avons parlé du

taux d'évolution et de changement dans la définition des Droits et des Libertés publiques dans l'état islamique. Ce changement ne touche pas à l'essentiel, au fondement ni à la nature originelle de ces droits et libertés en Islam car ces derniers ont paru textuellement dans le Coran et la Sunna : « Tu ne trouveras pas de substitut aux règles de Dieu ». Ce qui peut changer, c'est la manière d'application selon l'évolution des sociétés, des temps et des lieux.

Nous avons dit que l'Islam est la religion de la liberté totale, complète et raisonnable, cette liberté n'est pas limitée, sauf pour la règle fondamentale dans l'Islam « Sans se nuire ou nuire aux autres », c'est-à-dire, la liberté de chacun s'arrêté à un point sacré. Il ne doit pas nuire à lui-même, à la société ou aux autres, mais se comporter dans les limites de la Charia. Ainsi, l'Islam a anticipé sur la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789 en France stipulant que sa propre liberté s'arrêté quand commence la liberté des autres.

L'Islam a également honoré l'homme et a préservé sa dignité : « Nous avons honoré les fils d'Adam » et à lui attribuer ses droits et ses libertés. L'Islam est la religion de la complète équité entre les hommes à la brandir et à l'appliquer dans le premier état islamique. Le prophète (P.P.S.S.L.) a dit : « les hommes sont égaux comme les dents d'un peigne. »

Dans notre explication détaillée à propos de chaque droit et liberté en Islam, nous avons parlé du droit de « vie » que Dieu a offert aux hommes, même au fœtus dans le ventre de la mère ayant des droits, une capacité et un patrimoine de quelque sorte. L'Islam lui a attribué des droits, des devoirs pour ses parents et la société. Nous avons montré les droits adressés au couple en Islam, le droit au domicile privé. Nous avons parlé de l'Islam et l'esclavage, niant l'accusation injuste liée à l'Islam, montrant que cette religion est celle de la liberté et de la dignité de l'homme. L'esclavage était répandu dans le monde à l'arrivée de l'Islam qui a essayé de tous les moyens de l'abolir. Il fait de la libération d'un esclave un acte qui

rapproche de Dieu et qui rachète les péchés comme c'est indiqué en détails à l'intérieur de la recherche.

Nous avons parlé du droit de sécurité en Islam ; l'innocence est l'essentiel (ce que les lois ont reconnu après cela en disant que l'innocence précède la culpabilité), le droit au mouvement, au déplacement, à l'immigration puis l'égalité, entre l'homme et la femme, entre les musulmans et les non musulmans (hommes de foi) en ce qui concerne les droits et les libertés, leur protection et la protection de leur honneur, leur partage avec les musulmans des postes et autres droits...

Nous avons pris en témoignage les répliques des savants non musulmans comme le grand historien allemand Adam Mez et d'autres penseurs étrangers. Nous avons indiqué que l'Islam a attribué à l'homme ses droits, la liberté de travailler, le droit à la propriété, la liberté de l'opinion de toutes ses formes, la liberté de conviction religieuse, accordée sans aucune obligation par le Coran : « Celui qui veut, qu'il soit croyant, et celui qui veut, qu'il soit athée », «pas de contrainte en religion » (sourate Al Kahf, verset 29), (sourate Al Bakara, verset 256).

L'Islam a aussi permis la liberté d'enseignement et d'apprentissage, la pensée et la méditation. Il a vénéré les savants : « Est-ce que ceux qui savent et ceux qui ne savent pas peuvent être égaux ? », « Dieu élève ceux qui croient, parmi vous, et ceux ont acquis le savoir de plusieurs rangs » (Sourate AlZomor, verset 9), (Sourate Al Mojadala, verset 11)

L'Islam a donné la liberté de réunion, de formation d'associations et de partis politiques ou non politiques. Il a assuré le droit de complainte, d'instance, de participer à la direction des affaires de la société. Il en fait même un devoir légitime à savoir l'ordre du bien et l'interdiction du mal. De même, le droit de s'adresser aux autorités publiques et autres droits politiques comme l'élection et la candidature et le droit d'occuper des postes politiques.

Quant aux devoirs en Islam, il existe ce qu'on appelle en

jurisprudence constitutionnelle devoirs « traditionnels », c'est de conserver l'ordre public et les règles de bienséance, de défendre la patrie, de payer les taxes et les frais publics. En outre, il existe des devoirs « islamiques » concernant l'éthique de comportement entre les hommes, la collaboration pour le bien et pour accomplir les actes dévoués à Dieu, la bienfaisance dans toutes ses formes, la clémence, la conservation des liens de parenté, le refus de la séparation, ne pas nuire à soi-même ou aux autres...etc.

Nous avons terminé ce chapitre traitant de l'inimitabilité coranique dans le domaine des droits, des libertés publiques et des devoirs par un tableau comparatif sous le titre « la déclaration coranique des Droits de l'Homme » où il y a une comparaison détaillée entre chaque article de la Déclaration semblable faite par l'accord de toutes les nations, émise par l'assemblée générale des Nations Unies en 1948. La comparaison est entre chaque article et son équivalent dans le Coran) et dans les propos du Prophète), où ces droits et libertés ont été déclarés dès le septième siècle, bien avant la déclaration universelle des Droits de l'homme !

Le quatrième chapitre :
L'inimitabilité du Coran concernant d'autres lois

Puisque les domaines touchant au Droit sont vastes et diversifiés, le chercheur ne peut pas, dans une seule recherche, les détailler tous. Nous avons choisi d'évoquer trois domaines spécifiques au long de trois parties : la première pour le domaine du Droit international, la deuxième pour le Droit pénal et la troisième pour le Droit du statut personnel.

Dans la première partie, le Droit international, qui organise les relations internationales entre les individus du droit international, est montré à travers le Coran, soit en état de paix ou de guerre. De même, nous avons éclairci les propos du Prophète qui touchent au domaine ainsi que les contributions

des premiers juristes musulmans concernant les verdicts islamiques organisant ces relations internationales, comme celles du juriste hanafite, l'imam « Mohamed Ibn Hassan Al Chaybani », pionnier dans ce genre d'études d'après son livre « *Al Siyar Al Kabir wal Siyar Al Saghir* » au huitième siècle. En outre, il existe le juriste Chafiite le juge Al Mawardi avec son livre « Les sentences sultanesques » au dixième siècle, ordre presque complet pour toutes les éthiques et les règles d'organisation des relations internationales durant les périodes de paix et de guerre. Pourtant, le mouvement scientifique de jurisprudence chez les étrangers dans le domaine des relations internationales n'a commencé que vers le seizième siècle par Vittoria, Soto, Deswadez, Iala, Gentinelli, et l'hollandais Grotius.

Cette partie est divisée en trois : En premier, « l'Islam et la paix » où nous avons montré par les preuves, les versets coraniques et les propos du Prophète que l'Islam est la religion de la paix et que l'essence de cette religion est la paix alors que l'exception est la guerre. La guerre en Islam n'est que défensive, jamais offensive, c'est une réponse à l'agression non une agression. Nous avons prouvé la fausseté de dire que l'Islam est une religion de guerre et que cette religion s'est répandue grâce à l'épée et aux guerres. De nombreux versets coraniques prouvent la répugnance de l'Islam pour la guerre et son invitation à tendre vers la paix. « Ne soyez pas agresseurs, Dieu n'aime pas les agresseurs. » (Sourate Al Bakara, verset 19), « S'ils penchent vers la paix, penchez-vous aussi » (Sourate Al Anfal, verset 61). Mais la paix en Islam est la paix juste non la capitulation ou la paix de la force injuste et oppressive.

Nous avons parlé en détails de la « loi de la paix en Islam ». Le Droit international islamique est celui de la paix, non, comme certains prétendent, une loi de guerre. L'Islam ordonne de vivre en paix avec les autres individus, avec les autres états, qu'ils soient islamiques ou non. Le Coran

n'ordonne pas juste de ne pas attaquer les non musulmans mais aussi d'être bon et juste envers eux puisqu'ils ne nous ont pas attaqués ou commencé par l'agression : « Dieu ne vous empêche pas d'être bons et justes envers ceux qui ne vous ont pas combattus en religion et ceux qui ne vous ont pas fait sortir de vos maisons, Dieu aime les justes. » (Sourate Al Momtahena, verset 8)

Nous avons prouvé, d'après les dires des savants et des penseurs étrangers non musulmans, tel le chef indien Ghandi, que l'Islam ne s'est pas répandu par la force de l'épée. L'histoire prouve que le Prophète (P.P.S.L.) n'a jamais commencé lui-même un combat ou une guerre, il était poussé par obligation à répondre et défendre sa nation de l'agression des autres. Ghandi a dit, ainsi que l'orientaliste allemande Sigrid Hunke dans son livre « Dieu n'est pas ainsi » que « pas de contrainte en religion », le mot d'obligation du Coran. Le but et la morale des conquêtes arabes n'étaient pas de répandre l'Islam mais de répandre la puissance divine dans la terre de Dieu, le chrétien pouvait rester chrétien, le juif pouvait rester juif, comme ils l'étaient, personne ne les empêchait de pratiquer les rites de leurs religions, personne ne nuisait à leurs rabbins ou abbés, à leur commerce, à leurs lieux d'adoration ou n'interdisait leurs prières. Gustave Lebon, le célèbre historien français, dans son livre « la civilisation des Arabes » dit : « La force n'a pas été un facteur pour répandre le Coran, l'Islam n'a pas été répandu par la force de l'épée mais par l'explication et l'appel à le joindre, alors les peuples l'ont embrassé ». L'orientaliste anglais Arnold Walker Thomas, dans son livre « l'appel à l'Islam » a écrit : « L'idée répandue que la force de l'épée est le facteur de conversion des peuples vers l'Islam, est loin d'être crédible, la théorie de la conviction islamique exige la tolérance, la liberté de vie religieuse pour les adeptes de toutes les autres religions. » George Sil, l'orientaliste anglais célèbre pour avoir traduit le Coran vers l'anglais dit dans l'introduction de sa traduction des sens du

Coran en 1726 : « Celui qui dit que l'Islam s'est répandu par la force de l'épée l'accuse injustement.». Voici le grand écrivain occidental Thomas Carlile : « Accuser le Prophète d'avoir dépendu de l'épée pour forcer les gens à répondre à son appel est un incompréhensible ridicule. »

Le deuxième point soulevé, c'est « l'Islam et la guerre ou le combat ». Nous avons montré que l'Islam réfute la guerre, celle-ci n'est faite que par nécessité, par la grande nécessité de se défendre, défendre la terre et la religion. La guerre, en Islam, est défensive, une défense légitime comme la loi l'appelle, ce n'est pas une attaque. Le mot « guerre » et ses dérivations ne sont apparus dans le Coran que six fois alors que le mot « paix » et ses dérivations paraissent plus de 140 fois.

L'Islam a précisé pour la guerre et pour le combat des règles, des normes et des éthiques comme la protection des civils, le combat est limité aux combattants ou militaires. Il ne faut pas saccager, détruire ou nuire à l'environnement. Il ne faut pas effrayer les personnes en sécurité (principes parus ensuite en Droit international et dans les documents internationaux).

De plus, le Coran et la Sunna préfèrent l'accord du pardon aux ennemis vaincus. Il est interdit d'être féroce et de, par exemple, déchiqueter les cadavres des personnes tuées, mutiler ou torturer les blessés, tuer sans raison. Dans le Coran, nous lisons : « Celui qui tue une personne sans que cette personne ait tué, celui qui cause une grande nuisance sur terre, c'est comme s'il avait tué tout le monde, et celui qui aide à vivre, c'est comme s'il avait donné la vie à tout le monde. » (Sourate Al Nahl, verset 126)

L'Islam interdit de commencer une attaque sur l'ennemi sans l'avoir précédemment averti, il est interdit de le surprendre ! Les musulmans ne doivent pas révoquer un édit pour ne pas être infidèle et traitre, c'est ce que les lois internationales ont posé à La Haye en 1907. L'Islam refuse

même de porter aide à nos compatriotes musulmans pour vaincre des athées qui avaient signé un traité, s'il existe entre les deux partis un traité signé. Il est obligatoire de respecter la promesse faite à un non musulman, plus que de s'allier à un musulman vivant parmi les non musulmans et de l'aider à vaincre ! « S'ils vous demandent l'aide pour la religion, aidez-les à vaincre, sauf si c'est pour vaincre un peuple avec lequel vous aviez signé un traité. » (Sourate Al Anfal, verset 72)

Quant aux captifs, les versets coraniques et la Sunna sont pleins de règles islamiques montrant comment les traiter, les sécuriser, les protéger, respecter leur dignité et leur humanité, voire comment leur être bienfaisant. Le Coran a considéré la bienfaisance envers les captifs comme un acte rapprochant de Dieu. « Ils donnent à manger, même s'ils aimeraient manger, aux pauvres, aux orphelins et aux captifs. On vous donne à manger pour Dieu, sans rien vouloir en échange, ni une récompense ni un remerciement. » (Sourate Al Insân, verset 8). Le Prophète dit : « Soyez bons envers l'homme. ». L'Islam a anticipé en mettant tous les droits des captifs plusieurs siècles avant l'accord de Genève en 1929, précisant comment traiter les otages, les malades et les blessés. L'Islam a même ajouté plus en interdisant de séparer la mère captive et son enfant captif ! L'Islam a organisé les moyens d'échanger les otages, de rendre les otages de l'ennemi à leurs domiciles et de les traiter avec douceur !

Le troisième point, c'est celui des ambassades, des traités, des ententes et de l'arbitrage en Islam. Le Prophète (P.P.S.S.L.) a envoyé les messagers, les ambassadeurs, les députés accrédités (ou ambassades publiques temporaires) aux rois, présidents, chefs et seigneurs du monde pour les appeler vers Dieu, leur passer le message et le contenu de l'Islam. La diplomatie du Prophète se manifeste dans sa manière de s'adresser, dans les lettres, à ces rois et présidents, respectant et honorant leur position parmi leurs peuples, et aussi cette diplomatie se manifeste dans l'assurance et la protection des

messagers et des ambassadeurs étrangers envoyés par les chefs des autres états.

Quant aux traités en Islam, les versets coraniques ordonnent d'être fidèle à ses promesses. Celui qui promet quelqu'un, c'est comme s'il promet Dieu. « Celui qui vous promettent la fidélité font la promesse à Dieu. » (Sourate Al Fath, verset 10). « Soyez fidèles à la promesse, vous en êtes questionné. » (Sourate Al Israa, verset 24). «Soyez fidèles à la promesse de Dieu, si vous la faites, ne révoquez pas les serments après les avoir confirmés, Vous avez fait de Dieu votre garant. » (Sourate Al Nahl, verset 91). Le Prophète a dit : « N'a pas de foi celui dont on ne peut garantir les actes, n'a pas de religion celui qui ne garde pas une promesse. ».

Quant aux ententes et à l'arbitrage lors des litiges, le Coran, avant le droit international lors des colloques internationaux (celui de La Haye en1899 et 1907, les Nations Unies en 1945), a décidé de remplacer le recours à la force par les moyens pacifistes pour mettre fin aux litiges internationaux. « Au nom de ton Dieu, ils ne sont croyants sauf s'ils t'appellent à juger lors de leurs disputes, et qu'ils acceptent sans embarras tes verdicts, ils s'y résignent. » (Sourate Al Nissa, verset 65). « S'ils penchent vers la paix, penchez-y. » (Sourate Al Anfal, verset 61). « La conciliation est bonne. » (Sourate Al Nissa, verset 128), la conciliation concerne les affaires privées et publiques. Le Coran incite à recourir aux intermédiaires, à réaliser la conciliation entre les litigieux, et à essayer par tous les moyens de porter au jour cette conciliation, même s'il faudrait combattre ceux qui ont changé d'avis et ne veulent plus exécuter les clauses de l'entente, musulmans soient-ils. « Si deux sectes de croyants se combattent, réconciliez-les. Si l'une d'elle attaque l'autre, combattez celle qui attaque, jusqu'à ce qu'elle revient à l'ordre de Dieu. Si elle revient, réconciliez-les en se basant sur la justice. Soyez justes. Dieu aime les justes. » (Sourate Al Hojorat, verset 9). Le verset suivant confirme l'ordre de réconciliation et de rapprochement

entre les litigieux : « Les croyants sont des frères. Réconciliez entre vos frères. » (Sourate Al Hojorat, verset 105).

Ainsi, on note l'inimitabilité du Coran, même pour tracer les étapes détaillées de la conciliation, son application continue garantissant sa préservation. L'inimitabilité du Coran se montre dans le domaine du Droit international en cas de paix et de guerre, d'entente et d'arbitrage. Le Coran a tout précisé concernant ce domaine, des siècles avant le Droit International connu.

<u>La deuxième partie</u> : L'inimitabilité du Coran dans le domaine du Droit Criminel

Sans les règles déterminant le crime et le châtiment, réprimant ceux qui violent les règles organisant la vie, il n'y aurait pas de vie. Le verset coranique admet cette règle : « Raisonnables, vous trouverez dans le châtiment une vie. » (Sourate Al Bakara, verset 179). C'est pourquoi le grand juriste Ibn Taymeya dit : « Les punitions légitimes sont légitimés par la miséricorde de Dieu le Grand envers ses adorateurs, elles sont émises suite à une miséricorde envers les créatures et sont en faveur de leur bien. Il faut donc, pour celui qui punit les hommes fautifs, être bienfaisant et clément, comme le père qui éduque son enfant, comme le médecin qui voudrait traiter le patient. »

Comme Dieu a créé la récompense et la punition, le paradis et l'enfer, il a posé des punitions à certains crimes (sept crimes, appelés les crimes à peines strictes), c'est le premier genre de punition en Islam, ensuite viennent les crimes de condamnation et d'indemnité, pour les individus ou les victimes (deuxième genre), puis les crimes ou punitions pour discipliner, sans précision des punitions correspondant à chaque crime, mais il y a une liste de châtiments qui évolue du plus dur au plus léger, le juge choisit ce qui convient aux circonstances du criminel et qui convient à la nature du crime. Ces crimes ne sont pas très précis et sont difficiles à cerner. La législation islamique a désigné quelques uns comme l'usure, la

malhonnêteté, l'injure, le pot de vin... Le reste est laissé, et doit être déterminé et interdit par le responsable suivant l'intérêt du groupe et l'ordre général à condition de ne pas contredire les textes légitimes et les principes généraux.

Quant à la politique criminelle légale en Islam, l'Islam a précédé la doctrine pénale humaine et les lois pénales posées en décidant des principes et des mesures garantissant le droit de l'homme à la sécurité inébranlable, dans le domaine des crimes et peines. Ces principes sont la légitimité du crime et du châtiment, ce que les hommes de loi appellent « Pas de crime, ni de peine sans disposition de droit. ». Cela correspond à la règle fondamentale en Islam : « La base, concernant les choses et les actes, est la permission. », autre règle : « Pas de limite aux actes des raisonnables avant la présence d'une loi. », c'est-à-dire les actes de la personne responsable ne peuvent pas être illicites, puisqu'aucun article ne les avait rendus ainsi.

Quant au second principe, la non rétroactivité des lois criminelles, les lois ne fonctionnent pas pour des contraventions commises antérieurement, elles ne sont pas rétroactives. Ce principe a été déterminé dans le Coran depuis plus de quatorze siècles avant d'avoir posé les lois vers la fin du dix-huitième siècle. Les versets coraniques stipulent : « On n'aurait torturé personne avant d'avoir envoyé un messager. » (Sourate Al Israa, verset 15). « Pour que les gens n'aient plus de prétexte après les messagers. » (Sourate Al Nissaa, verset 15). « Dieu pardonne ce qui relève du passé. » (Sourate Al Ma'ida, verset 95).

Quant au troisième principe, c'est la personnalité des peines, le Coran stipule : « Ne punissez pas une personne pour la faute d'une autre. » (Sourate Al Israa, verset 15). « Un père n'est ni récompensé ni puni pour ce que fait son fils, l'enfant ne subit aucunement les punitions ni les récompenses à la place de son père. » (Sourate Lokman, verset 33). Le Prophète a répondu à une personne venue demander le pardon pour une

femme de la haute classe : « Ta tribu, avant, laissait le noble quand il volait, et punissait le faible. Je jure au nom de Dieu, si Fatema, fille de Mohammed avait volé, j'aurais coupé sa main. »

Pour le quatrième principe, ne restreindre la liberté d'une personne que par une loi, l'Islam ne limite pas la liberté d'un homme en l'arrêtant, en l'emprisonnant ou par autres mesures seulement pour la suspicion, sans être sûr de sa culpabilité. Le Prophète (P.P.S.S.L.) dit : « Eloignez les châtiments par les doutes. », et « Eloignez, tant que vous le pouvez, le châtiment des musulmans, si vous leur trouvez une issue, libérez-les. Le juge, s'il commet une erreur en pardonnant, c'est mieux que de commettre une erreur en punissant. » Le doute est un point pour l'accusé, celui-ci est innocent jusqu'à avoir prouvé sa culpabilité. Il y a des principes et des mesures islamiques générales concernant la politique criminelle, le crime et les peines. Par ces mesures et principes, l'Islam a précédé tous les systèmes et lois criminelles comme « La base, chez l'homme, est l'innocence. ». Les gens ne sont pas pris juste pour des suspicions comme nous l'avons déjà montré. L'accusé a ses droits, ses garanties. Il a droit au jugement juste, à se défendre, lui-même ou par un autre. L'Islam a ainsi précédé de plusieurs siècles la convention internationale sur les droits civils et politiques émis par l'assemblée générale des Nations Unies le 16 décembre 1966. L'Islam a également interdit la torture, la contrainte et l'obligation à avouer. Le Coran n'admet pas cet aveu tiré par force : « Sauf celui qui a été forcé alors que son cœur est plein de foi. » (Sourate Al Nahl, verset 106). « Celui qui a été obligé sans l'avoir voulu et sans le répéter, il n'y a rien contre lui. » (Sourate Al Bakara, verset 172). Le Prophète a aussi interdit la torture : « Dieu torture le jour du jugement dernier ceux qui torturaient les gens dans le monde. ». L'Islam est même arrivé au principe d'annulation des peines au cas où c'est nécessaire. Par exemple, le Calife Omar Ibn AlKhattab a annulé le verdict pour le voleur forcé à voler à cause de la

famine durant l'année de la famine.

Si la législation islamique a interdit la torture, a rendu caduc l'aveu fait par obligation, la torture dans toutes ses formes barbares a été permise par la loi aux temps anciens chez les Grecs et le Romains, et au Moyen Age en Europe et dans le monde, même en France par décret royal en 1820 ! Habituellement, on l'appelait « Interrogatoire juridique » pour forcer, par la torture, l'innocent à se déclarer coupable, durant le Moyen Age.

L'Islam a aussi interdit d'essayer de chercher ce qu'il y a dans les esprits des gens et dans leur conscience, ce que l'Inquisition avait fait en Europe sous le Pape Innocent III (1160-1216) concernant le crime d' « hérésie ». Le châtiment était de mourir brûlé.

Certains qualifient les punitions islamiques d'être cruelles (couper la main, fouetter au cas d'adultère...) mais, en observant les crimes eux-mêmes, on trouvera qu'ils sont encore plus cruels. Ces punitions répriment ceux qui pourraient penser à commettre de tels crimes après cela. Il y avait des punitions physiques féroces au Moyen Age et aux temps anciens, et qui avaient subsisté en Europe, jusqu'à la Révolution Française. Quelques pays non musulmans en Afrique (et en Chine) pensent appliquer ou appliquent pour le crime du vol, le châtiment de coupure de la main à cause du taux élevé de ce genre de crime dans ces pays. Sous ce qu'on appelle « l'interdiction du Boom criminel », beaucoup de penseurs remettent en question l'efficacité des punitions traditionnelles comme l'incarcération et l'amende correctionnelle. Ainsi, l'Islam reste la religion de la miséricorde, de la justice et de la sécurité. Le Coran reste un vrai miracle couvrant tous ces domaines.

Le quatrième chapitre :

L'inimitabilité du Coran dans le domaine du droit de statut personnel

Chaque état a ses lois concernant les affaires privées de l'homme, que ce soit homme ou femme. Ces lois organisent ces affaires, prénom, nom, parenté, célibat avant le mariage, fiançailles et mariage, la famille, les droits de l'épouse, les droits et les devoirs de l'époux, les droits des enfants, l'héritage, le divorce ou séparation et ce qui s'en suit de droits et obligations...etc.
Chaque état pose et rectifie ces lois de temps à autre pour convenir aux conditions sociales et au changement de circonstances et de temps.

Ce qui vraiment étrange, c'est que le Coran (et la Sunna) ont mis pour l'homme des lois concernant ce domaine, depuis plus de quatorze siècles, bien avant que les lois humaines n'abordent ce sujet.

Cet ordre divin est tout à fait complet, avec tous les détails, même ce qui peut être le plus intime pour l'homme et la femme. Les versets coraniques ont organisé les moindres détails du mariage par exemple, fiançailles, dot, pension alimentaire, propriétés de la femme et de l'homme si le mariage n'est pas achevé, les genres de divorce...etc.

Cette organisation divine est éternelle. Il est prouvé qu'elle est valable pour tous les temps et pour toutes les sociétés. Beaucoup de systèmes non musulmans essayent de s'en inspirer sans l'avouer.

Ce système réunit l'obligation légale et la volonté de l'obligé d'exécuter les obligations légales pour être récompensé par Dieu. Il ne s'agit donc pas seulement d'éviter d'enfreindre la loi, mais d'obéir à Dieu et de le satisfaire pour être récompensé.

Ce système divin aux règles organisant les affaires privées est totalement juste envers tous les partis, hommes et femmes, dans leurs relations et leurs affaires communes. Il est aussi flexible quant à son application, car les interprétations sont nombreuses suite à l'Ijtihad dans la compréhension des textes légitimes. De la sorte, les verdicts conviennent aux

changements de temps et des circonstances des sociétés, à condition que l'Ijtihad ne contredise pas les textes légitimes de forme et d'esprit. Nous avons traité dans notre recherche les sentences concernant le Droit privé de l'homme et de la femme, non pour les détailler, mais pour les contempler et noter les signes d'inimitabilité. Par exemple, pour le célibat avant le mariage, la pureté et la favorisation du mariage, les règles de fiançailles et ses éthiques, les droits et les devoirs qui s'en suivent, ce qui est voulu en interdisant le mariage des frères et sœurs de lait, et ce que la médecine a ensuite découvert concernant ce point, le contrat de mariage, avec le consentement des deux, les droits de chaque partenaire, leurs devoirs chacun envers l'autre et envers les enfants...

Nous avons traité la priorité donnée à l'homme dans les responsabilités par rapport à sa femme et à ses enfants, ce qui revient au fait qu'il est le chef de la famille, c'est lui qui dépense, et pour d'autres raisons liées à la nature de l'homme : « Les hommes ont plus de responsabilités que les femmes par ce que Dieu leur a donné de plus et par leurs dépenses. » (Sourate Al Nissa, verset 34). L'homme doit légitimement payer les frais de sa femme, même si elle est riche. Il est responsable de sa femme en tant qu'épouse et rien de plus. Elle est libre de dépenser son argent comme elle veut puisqu'elle ne dépense pas dans le mal, elle a sa capacité et son patrimoine (qu'elle n'a acquis en Europe (France et Grande Bretagne) qu'au milieu du vingtième siècle.).

Le Coran a mis comme base au mariage l'affection et la clémence entre les maris, chacun est pour l'autre une source de sérénité affectueuse et psychologique : « Parmi ses miracles, c'est de vous avoir créé en couples pour que chacun trouve le refuge serein chez l'autre, et d'avoir institué entre vous l'affection et la clémence. » (Sourate Al Roum, verset 21).

Quelqu'un peut se demander comment le mariage en Islam peut-il être basé sur l'affection et la clémence alors que l'Islam a permis de battre l'épouse et de l'éduquer, de divorcer, il a

permis la polygamie qui cause à la femme une grave souffrance, ce n'est point affectueux ou clément ?

Nous avons alors tiré quelques exemples du Coran pour éclaircir ces trois points (discipliner la femme, le divorce, la polygamie). Nous avons analysé objectivement et montré la miséricorde de l'Islam envers la femme concernant ces points, qui paraissent cruels, mais sont en réalité très miséricordieux.

Premièrement, nous avons traité l'inimitabilité du Coran dans le domaine de l'éducation de la femme. Nous avons cité le verset coranique suivant : « Celles dont vous craignez la désobéissance, conseillez-les, puis laissez-leur les lits, puis battez-les, si elles obéissent, ne soyez pas injustes envers elles. » (Sourate Al Nissa, verset 34)

Ceux qui critiquent cette discipline de l'homme à sa femme se sont concentrés sur l'action de battre, et ont oublié, même exprès, les autres moyens de discipline, les conditions et les limites légitimes de tout cela, expliquées dans le Coran et la Sunna.

Ils ont aussi oublié exprès que l'homme est celui responsable de sa famille, voulant son bien, sa continuité et son union, ils ont oublié la différence de caractère et des personnalités des époux et des épouses, par la suite la nécessité de la diversification des moyens de traitement. Un moyen peut être efficace avec une certaine épouse et non une autre qui ne répond qu'à un autre moyen. Tous ces moyens, enfin, visent celles dont on craint l'abstinence, c'est-à-dire la désobéissance, ils sont une solution pour certaines femmes et non pour toutes les femmes.

Ils ont aussi oublié la fin du verset qui interdit l'injustice des hommes, l'oppression et le dépassement des limites : « Si elles obéissent, soyez justes envers elles. », « Ceux qui dépassent les limites posées par Dieu, ce sont les oppresseurs. » (Sourate Al Bakara, verset 229), le Coran a ordonné : « Gardez-les avec bonté ou séparez-vous dans le bien, ne les gardez pas pour leur nuire. » (Sourate Al Bakara,

verset 231).

Ils ont aussi oublié que battre l'épouse est conditionné par la charia, il s'agit de battre très légèrement, sans férocité, sans humiliation, sans toucher au visage, il ne faut pas toucher à la dignité de la femme ou dire ouvertement aux autres qu'elle est désobéissante. Le Prophète (P.P.S.S.L.) a décrit ainsi ceux qui frappent leurs femmes : « Ceux ne sont point les meilleurs. », « Les meilleurs ne frapperont pas. » ce qui prouve que frapper est permis mais c'est la dernière solution à laquelle il est possible de recourir.

L'épouse, si son mari dépasse les limites posées par la charia en la disciplinant, peut demander au juge le divorce. Quelques juristes musulmans disent même, tels les adeptes de l'imam Malek, qu'il existe des moyens pour discipliner l'homme en recourant au juge, si l'époux s'écarte de la norme et maltraite sa femme. Ces moyens commencent par le conseil présenté à l'époux par le juge, si cela ne montre aucune efficacité, le juge lui impose une pension alimentaire, il est privé de l'obéissance de sa femme pour un certain temps, et, si tous ces moyens échouent, il est battu !

Deuxièmement, nous avons parlé de l'inimitabilité du Coran dans le domaine du divorce. Nous avons expliqué les circonstances qui pourraient pousser à mettre fin à la relation conjugale. Nous avons expliqué qu'il serait bien pour les deux partis, même pour la société entière, de recourir à un moyen précis, consistant en des règles précises et bien déterminées d'avance pour mettre fin à cette relation conjugale tout en préservant les droits de chacun, le divorce est ce moyen légiféré par Dieu et déterminé, en tous détails, par le Coran. La Sunna a encore éclairci ce sujet.

On peut imaginer, s'il n'y avait pas de divorce, comment deux époux qui se détestent peuvent continuer à vivre ensemble liés à cause de ce nœud éternel, les résultats seront évidemment de ruiner la société et de lui nuire, de détruire la famille et de la séparer moralement alors que, aux yeux de la

société, c'est encore une famille et un couple ! C'est ce qui pousse l'orientaliste Bentham à dire : « Le divorce est nécessaire » et aussi « Si la mort est la seule solution pour se débarrasser d'un lien où la haine remplace l'amour dans les cœurs des époux, les genres de meurtre auraient été variés et diversifiées. ».

Nous avons parlé du divorce avant l'Islam, le divorce était connu chez les Anciens Egyptiens, chez les Grecs et les Romains. Nous avons montré l'interdiction du divorce dans la religion chrétienne, et le recours à la séparation physique pour de nombreuses raisons dans quelques sectes (la permission du divorce dans des cas très restreints chez les Protestants). Et, pour le judaïsme, le divorce est permis si une excuse déterminée est présentée.

Nous avons dit que si le divorce est fait par l'homme (pour une raison personnelle), la femme aussi peut demander, en écrivant le contrat de mariage, de garder, elle, le droit de déclarer le divorce et de se séparer de son mari selon sa volonté.

Nous avons parlé du nombre des fois de divorce, le divorce se fait deux fois seulement, le mari a le droit de faire revenir la même femme auprès de lui en tant qu'épouse. Mais, à la troisième fois de divorce, il ne peut la faire revenir sauf si elle a été effectivement mariée puis divorcée, au cours de cette séparation. L'essentiel, dans tous ces cas, est de faire sentir à la femme et au mari qui divorcent qu'il serait mieux d'essayer de se réconcilier et que le fautif ferait mieux de revenir sur ses desseins.

Celui qui contemple les versets coraniques et les propos du Prophète remarquera le souci de l'Islam de préserver la continuité de la vie conjugale. La règle est de préserver cette continuité. Le divorce est l'exception. Le divorce est licite mais c'est « la pire des choses licites pour Dieu ». Les juristes ont donc énuméré les genres de divorce, parmi lesquels on trouve « le divorce détestable », il l'est s'il n'y a pas de raison,

pour l'homme ou la femme, de mettre fin au mariage, aucun besoin ou nécessité. Le Prophète (P.P.S.S.L.) dit : « Ne divorcez pas les femmes sans raison acceptable, Dieu n'aime pas ceux et celles qui dégustent. », c'est-à-dire qui se marient uniquement pour le mariage et pour combler un certain désir ensuite divorcent.

Le troisième point soulevé est l'inimitabilité du Coran en matière de polygamie. Nous avons parlé de polygamie dans les législations et les systèmes non musulmans et dans les anciennes civilisations, il existe quelques courants et quelques sectes chrétiennes en Europe et en Amérique, qui appellent à la polygamie dans certains cas comme les Mormons aux Etats-Unis aux débuts du dix-neuvième siècle, ceux-ci pratiquaient la polygamie et disaient que c'est un système divin. Le Pape Grégoire II, pape du Vatican, a déclaré dans une déclaration célèbre en 726, que l'homme, si sa femme est malade, et ne peut accomplir ses devoirs conjugaux, peut épouser une autre dans certains cas.

Quant aux Arabes, avant l'Islam, la polygamie était permise sans même préciser un nombre exact d'épouses. La situation était la même chez d'autres civilisations et systèmes avant l'Islam. Mais pour la polygamie en Islam, il faut essentiellement épouser une seule femme, l'exception, même l'exception de l'exception, c'est d'épouser deux, trois ou maximum quatre femmes, s'il y a des raisons qui le nécessitent, et à condition de réaliser al justice entre elles toutes : « Si vous avez peur de ne pas être juste, épousez une seule. » (Sourate Al Nissa, verset 3), « Vous ne pourrez pas être juste entre vos femmes, même si vous vous souciez de l'être, alors ne montrez pas un grand penchant envers l'une d'elles. » (Sourate Al Nissa, verset 103). Il faut être capable de payer leurs frais, elles et leurs enfants, tout en payant les frais de ceux dont il doit s'occuper, selon la Charia, ou ses liens de sang. Si ces deux conditions ne sont pas remplies,- le juge s'en assure, selon l'avis de quelques juristes, et selon les lois du

droit privé dans quelques pays musulmans-, le juge peut ne pas permettre le second mariage et, en tout cas, la première épouse peut demander le divorce si elle sent n'importe quel dégât pesant sur elle.

Pour plusieurs raisons sages, l'Islam a permis la polygamie. Par exemple, la nature de chaque homme est différente et les circonstances de la vie, voire de la société peuvent contraindre un homme à la polygamie. Les circonstances des sociétés, où par exemple le nombre des femmes dépasse celui des hommes, ainsi que le taux élève de célibat chez les femmes, peuvent favoriser la polygamie. Après la seconde guerre mondiale, en résultat de la perte de beaucoup de soldats, le nombre des femmes dans certaines sociétés s'est accru de sorte que le rapport entre le nombre des femmes et celui des hommes était 3 :1. La maladie, la stérilité d'une épouse peut même pousser celle-ci à marier son époux avec une autre, tout en restant comme sa première femme. De même, il est préférable pour la société de permettre légalement le second mariage, en tant qu'exception, que d'épouser clandestinement plusieurs, ce qui causerait des problèmes pour identifier la descendance, ainsi que le problème des enfants illégaux, et des enfants trouvés.

Ce qui est étonnant, c'est que quelques législations qui interdisent la polygamie (telle la législation française) permettent légalement l'adultère. Quand ces sociétés ont affronté le problème des enfants illégaux, elles ont essayé de le résoudre par des lois comme, en 1916, la loi qui donne aux enfants légaux et illégaux les mêmes droits familiaux.

La femme, en Islam, peut, avant le contrat de mariage, poser une condition, c'est d'interdire à son mari d'épouser une autre, sinon, elle peut demander le divorce pour avoir été nui.

Quelques savants, tel l'imam Mohamed Abdo, voient la nécessité de gérer ce droit de polygamie, et de surveiller, grâce au juge, les conditions de son application. Ce droit est, en fait, appliqué avec beaucoup de limitation. C'est une nécessité.

الفهرس

الإعجاز القانوني في القرآن الكريم

(الحقوق السياسية للمرأة المسلمة)

دار الإسلام للطباعة والنشر
٠٥٠ / ٢٢٦٦٢٢٠
٠١٢٢٦١٤٣٦٣
ayman_eid_74@yahoo.com

* هذه ثلاثة كتب : فى كتاب واحد !

أما الكتاب فهو " الإعجاز القانوني فى القرآن الكريم " .

ويشمل فى الكتاب الأول . الإعجاز القرآني ، فى مجال القانون الدستوري والأنظمة السياسية (الدولة . نظام الحكم . الحكومة . الدستور)

ويشمل . فى الكتاب الثاني . الإعجاز القرآني فى مجال الحقوق والحريات العامة والواجبات العامة .

ويشمل . فى الكتاب الثالث . الإعجاز القرآني فى مجال كل من : القانون الدولي ، والقانون الجنائي ، وقانون الأحوال الشخصية .

- ويتضمن كل ذلك شرحا وافيا للأفكار الواردة فى الفقه القانوني المعاصر ، والأحكام القانونية فى القوانين الوضعية المعاصرة ، مع المقارنة بالأحكام الواردة فى القرآن الكريم (والسنة النبوية) والآراء الفقهية الإسلامية . مع بيان الإعجاز القرآني ، الذي سبق كل تلك الأحكام والآراء القانونية الوضعية ، منذ ما يزيد على ألف وأربعمائة عام !

- ولقد تم عرض أفكار الكتاب ، بأسلوب ميسر ول سهلة ، بما يناسب كلا من القارئ المتخصص ، والقا العادي .

- ويحتوى الكتاب على ملخص شامل باللغتي العربية ، والفرنسية .

وهناك كتاب مستقل يحوى ملخصا باللغات العر الإنجليزية والفرنسية والإسبانية واليونان